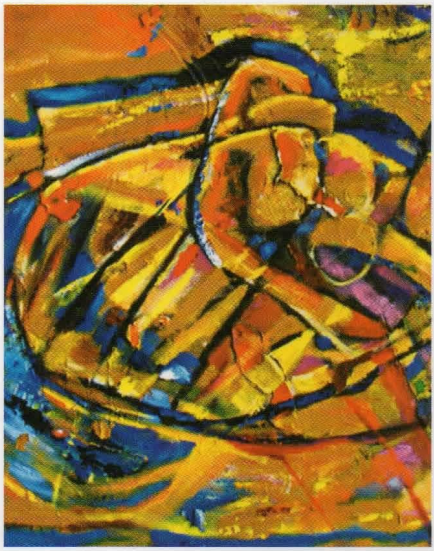
AUGUSTO CASTRO

LA FILOSOFÍA ENTRE NOSOTROS

Cinco siglos de filosofía en el Perú



FONDO EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Augusto Castro estudió filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú y es Ph.D. en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Tokio, donde fue profesor visitante del Departamento de Estudios Latinoamericanos. Ha sido Director de Planificación Social del Instituto Nacional de Planificación, jefe del área de Reconciliación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación y consultor e investigador en diferentes instituciones. Actualmente, es profesor principal del departamento de Ciencias Sociales de la PUCP, donde enseña además en la especialidad de Filosofía; y de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya; así como Director del Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA) de la PUCP. Entre sus publicaciones se encuentran *El desafío de las diferencias. Una reflexión sobre el Estado moderno en el Perú* (2008), *Filosofía y política en el Perú* (2006), *Filosofía y sociedad* (2003), *El Perú, un proyecto moderno* (1993), entre otros libros y artículos sobre temas de filosofía, modernidad y pensamiento peruano.

LA FILOSOFÍA ENTRE NOSOTROS
CINCO SIGLOS DE FILOSOFÍA EN EL PERÚ

AUGUSTO CASTRO

LA FILOSOFÍA ENTRE NOSOTROS

CINCO SIGLOS DE FILOSOFÍA EN EL PERÚ

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

La filosofía entre nosotros
Cinco siglos de filosofía en el Perú
Augusto Castro

© Augusto Castro, 2009

De esta edición:
© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Cuidado de la edición, diseño y diagramación de interiores:
Fondo Editorial PUCP

Primera edición: marzo de 2009
Primera reimpresión: junio de 2011
Tiraje: 500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2011-07036
ISBN: 978-9972-42-886-9
Registro del Proyecto Editorial: 31501361101395

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Clara y Antonio,
y a María y José,
mis abuelos

Contenido

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN LA COLONIA

LA ESCOLÁSTICA

1. La defensa intransigente de Platón con el apoyo de Aristóteles
   Juan de Espinoza Medrano
   1.1 La propuesta de Espinoza Medrano
   1.2 El sentido barroco de un aristotelismo platonizante
2. La mirada del probabilismo
   2.1 El problema no es teórico sino práctico. La licitud de lo menos probable
   2.2 La amplitud y el límite del probabilismo
   La observación de Pablo Macera
3. Mística y escolástica
   Antonio Ruiz de Montoya
   3.1 El "silex" del divino amor: conocimiento y amor de la primera causa
      a. *La mística es para todos: indios, niños e idiotas*
      b. *Elfruto de la contemplación es para niños*
      c. *La critica a los doctores*
   3.2 Filosofia y mística
      a. De la filosofia escolástica a la contemplación
      De la razón al silencio

b. De la mirada humana a la mirada humana en Dios
Borrar materias y formas 65
3.3 El camino de la mística 67
a. Los primeros pasos en el camino de la contemplación 67
b. *Desmontar la maleza de los montes*
El camino práctico: superar las potencias del alma 70
c. Las moradas 75
3.4 Servidumbre y ciudadanía
La pelea por la evangelización 76
a. La defensa de la lengua guaraní 77
b. *Una muy política república*
La lucha por una nueva polis en el siglo XVII: las reducciones 81

CAPÍTULO 2
LA FILOSOFÍA DE LA ILUSTRACIÓN
EL LIBERALISMO Y EL NACIMIENTO DE LAS REPÚBLICAS 85

1. La afirmación de los derechos civiles
Juan Pablo Viscardo y Guzmán 90
1.1 La experiencia vital de Viscardo 91
1.2 La *Carta a los Españoles Americanos:* el derecho a la libertad 93
1.3 El corazón de la propuesta de Viscardo
La cuestión de los derechos civiles 95

2. Hipólito Unanue y la condición humana 98
2.1 El *Clima de Lima*
La defensa de la geografía y de los americanos 100
2.2 La humanidad del indio
La esclavitud como el problema de fondo 103

3. El pensamiento político de José Baquíjano y Carrillo 106
3.1 Moralidad y condición social. El sentido de la virtud 107
3.2 La cuestión de la justicia, la legitimidad del poder 109
3.3 La voluntad popular y la libertad ciudadana 111
3.4 La igualdad y las dificultades de su reconocimiento en el Perú 112
3.5 La soberanía popular 114

4. Filosofía, política y educación
Toribio Rodríguez de Mendoza 116
4.1 Un «lento» descubrimiento del Perú 120
a. La crítica a la escolástica 121

b. El replanteo del tema de la igualdad: el papel del indio 122
c. La reforma educativa 123
d. La fidelidad al Rey
La separación de España y la libertad de prensa 125
4.2 La *Visita* al Convictorio san Carlos
Sanción y ruptura con el colonialismo 126
4.3 La construcción de la utopía 127
a. Un debate de ¡deas y una lucha política concreta 127
b. La propuesta de construcción de una utopía popular 129

5. La reflexión sobre el papel del Estado
Manuel Lorenzo de Vidaurre 130
5.1 Libre comercio versus monopolio. El liberalismo peruano 132
5.2 *El Plan del Perú:* pensamiento político y conflicto social 134

CAPÍTULO 3
LA INFLUENCIA DEL POSITIVISMO 139

1. Sabiduría y progreso
La postura filosófica de Sebastián Lorente 146
1.1 La universidad al servicio del progreso 146
1.2 Una preocupación por la libertad, la enseñanza y la sabiduría 148
1.3 El papel de la filosofía y la crítica al positivismo extremo 151

2. La crítica al Estado y la defensa de la ciencia y del individuo
Manuel González Prada 155
2.1 La realidad social y política del Perú 156
2.2 La importancia de la ciencia 157
2.3 *Corazones de mosquito y cerebros de avestruz*
Arte, política y filosofía 159
2.4 Positivismo, anarquismo y sensibilidad estética en
González Prada 161

3. El positivismo de Mariano H. Cornejo 163
3.1 La obra y la personalidad de Mariano H. Cornejo 163
3.2 La crítica de Mariano H. Cornejo a Augusto Comte
Un positivismo más estricto y consecuente 166
3.3 *La concepción mecánica más completa del proceso universal*
La teoría evolucionista de Herbert Spencer 173
3.4 Cornejo y los nuevos estudios sociales de Schaafle y Lilienfeld
La distancia con Marx 176

a. Schaafle y Lilienfeld 176
b. Las discrepancias con Marx 178
3.5 La *Sociología General*
La sociología, una ciencia fundada en *hechos* 182

4. Idealismo, positivismo y esplritualismo
La permanente reflexión filosófica de Jorge Polar 185
4.1 *La ciencia humana es la experiencia registrada*
La reflexión sobre el positivismo 186
4.2 *Tenemos obligación de oírlo todo, de criticarlo todo*
El debate entre pensamiento liberal y tradición religiosa 189
4.3 *El duelo supremo entre la fe y la ciencia*
Los límites del pensar científico 192
4.4 La construcción de una estética positivista
La explicación racional de la belleza 197
a. Procesos y elementos para la comprensión de la belleza 198
El momento físico 198
El momento fisiológico 199
El momento psicológico 201
b. Las características de la belleza 202
c. *La belleza es el país de las ilusiones*
La absoluta libertad de lo bello 203
4.5 Las confesiones de un catedrático 205

5. A manera de comentario final 209

CAPÍTULO 4
LA FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD
LA INFLUENCIA DEL ESPLRITUALISMO 211

1. La estética de la libertad
El filósofo Alejandro Deustua 213
1.1 La crítica al positivismo y la afirmación del espíritu 214
1.2 La estética y la libertad 216
1.3 La belleza en la filosofía de Alejandro Deustua 217
a. La belleza un tema capital del pensamiento de Deustua 217
b. La diferencia de la belleza con la verdad, el bien y la santidad 220
1.4 Alejandro Deustua, un pensador liberal 221
1.5 La influencia educativa de Alejandro Deustua 224
1.6 La influencia política y filosófica de Deustua 225

2. Una reflexión sobre la filosofía en América Latina
Francisco García Calderón 227
2.1 Un pensador formado en el Perú y no en el extranjero 227
2.2 Una primera síntesis de la tradición filosófica del Perú 230
2.3 Lo *latino* una reserva moral frente al mundo moderno
El verdadero sentido de llamar *latina* a la América hispana 236

3. El pensamiento de Mariano Ibérico 240
3.1 *Una gran meditación sobre el Absoluto*
El estudio de David Sobrerilla sobre Mariano Ibérico 241
3.2 *Un alma religiosa y de artista*
La reflexión de Augusto Salazar Bondy sobre M. Ibérico 245
3.3 La preocupación por el absoluto, el eje central de su reflexión 249
a. El Dios sentido por el corazón
Blas Pascal 251
b. Amar la vida antes que al sentido de la vida
Fedor Dostoyevsky 253
c. La vida que nace de la desesperanza
Miguel de Unamuno 256

4. Pedro Zulen y los problemas con el absoluto 260
4.1 *La concreción práctica del pensamiento y su resultado*
La valoración de la ciencia 261
4.2 La inconsistencia de unos y otros: Bergson y los pragmatistas 263
a. La contradicción en el pensamiento de Bergson 263
b. Los límites del pragmatismo y la lucha por los derechos civiles
La Asociación Pro-Indígena del Perú 267

CAPÍTULO 5
FILOSOFÍA Y LIBERACIÓN 271

1. Dominación y liberación
El pensamiento de Augusto Salazar Bondy 273
1.1 La realidad de los objetos *irreales*
La tesis doctoral de Salazar 273
1.2 Existencia y balance de la filosofía en el Perú
Los problemas de la filosofía en el Perú 276
1.3 El problema de fondo: *el círculo infernal de la cultura de dominación* 281
1.4 La reflexión sobre la *alienación* 284

1.5 La filosofía como superación de la alienación
La cruzada contra la dominación, *Bartolomé o de la dominación* 288
a. La manera socrática de pensar
La filosofía con desenmascaramiento y como liberación 288
b. La filosofía como propuesta de liberación 291

2. La filosofía de la esperanza
Noé Zevallos y la condición humana del pobre 294
2.1 La sabiduría como Ilustración
El ideal de la educación en el Perú. Toribio Rodríguez de Mendoza 295
2.2 La contemplación y el sentido de la vida religiosa 299
a. Amor y contemplación
Rosa y la Lima del siglo XVII 300
b. Catolicismo austero, místico y militante
El sustrato árabe, neoplatonismo y renacentismo 302
c. *Sacrificio, mosquitos, fiesta y milagros*
El sentido popular de la santidad 304
2.3 El camino de la filosofía: de la metafísica a la parábola 307
a. La conversión de la filosofía: *volver a la sabiduría* 308
b. El fraile Montesinos y la resistencia ética de los indígenas 310
c. *El papel de la filosofía está al servicio del pueblo* 312
2.4 La filosofía es el saber de la vida 314
a. Tomar la vida sin pretender ser protagonistas de la historia
La *carcajada universal A* final de la historia 314
b. Filosofía itinerante, filosofía del peregrino
Mirar el mundo con los ojos del Absoluto 316

COMENTARIO FINAL 319

BIBLIOGRAFÍA 325

Introducción

Una idea sobre la que deberíamos reflexionar sin apasionamientos es la de la existencia de filosofía entre nosotros. La crítica más dura hacia la filosofía en América Latina o el Perú provino de Augusto Salazar Bondy, quien observó no tanto el hecho de la existencia de la filosofía en el Perú, sino el que esta no cumpliese su papel de crítica y desenmascaramiento de la cultura dominante y no se transformase en un instrumento de liberación. Salazar no estaba pensando —esa es nuestra opinión— en si existe o no filosofía en el Perú. Para él, la filosofía tenia un papel que cumplir y su esfuerzo fue vincularla con un tipo de educación y de liberación. De su posición no se puede deducir que no haya filosofía en el Perú, porque con ello no solo negaríamos los esfuerzos reformadores del propio Salazar en el terreno de la filosofía, sus estudios sobre el pensamiento y las ideas en el Perú contemporáneo, sino que ingresaríamos a un debate que no ofrece salidas.

En el Perú, la filosofía existe desde hace varias centurias. Nuestros filósofos han pensado las cosas tomando nota principalmente de los problemas que tenían al frente y no tanto de los debates que se daban en el mundo. Esto se hace hasta hoy. Con destreza filosófica o, quizá sin tanta, siempre se han presentado propuestas, interpretaciones y salidas —muchas veces originales y relevantes— a los problemas que se presentaron. Nosotros creemos que la filosofía como esfuerzo de

pensar la realidad es tarea compleja y difícil, más aún cuando se realiza en pueblos o culturas que no son centrales para la tradición filosófica de Occidente. Por ello, nos llama positivamente la atención que haya pensamiento y filosofía en el Perú y que esta se haya desarrollado en el tiempo.

Queremos presentar con este libro una serie de reflexiones que hemos ido madurando a través del tiempo sobre la filosofía en el Perú. Probablemente para muchos hacer una presentación histórica de las ideas filosóficas en el Perú puede responder —y hasta quizá resolver— las permanentes e incisivas preguntas acerca de la existencia de filosofía en nuestro medio. Efectivamente, puede ser así; pero, en realidad, ese no es el motivo del trabajo que queremos ofrecer.

Acercarse a la filosofía en el Perú, o a lo que se considera filosofía entre nosotros, puede significar alejarse del patrón europeo de hacer filosofía. Puede, naturalmente, enfrentarnos a temáticas y particularidades que, a pesar de ser importantes para nosotros, son o han sido irrelevantes para otros. En realidad, no sabemos con exactitud cuál es el límite para señalar qué es filosofía y qué no lo es. Definitivamente, la cosa nos puede quedar clara cuando distinguimos la filosofía de otras disciplinas, como la ciencia o el arte. Pero a veces no nos resulta tan clara, como en el caso de temas ideológicos o de maneras de pensar vinculadas a las tradiciones culturales y religiosas. En estos, los Límites son más difíciles de establecer puesto que incluso la filosofía clásica no está exenta de referirse a su tradición cultural latina o griega para expresarse.

En el caso de la filosofía en el Perú su producción y su reflexión siempre ha estado entroncada con sus tiempos y con su espacio. Por ello, muchas veces aparece como una mirada ideológica nacional, o como una perspectiva política interesada en resolver viejos problemas sociales o políticos, o quizá también asociada a cuestiones de carácter cultural, étnico o a cosmovisiones del mundo nativo. Probablemente, la problemática que entraña hacer filosofía en el Perú y en muchos lugares

no centrales del mundo es que la matriz básica para pensar filosóficamente se presenta ajena a los pensadores nacionales y regionales.

Esto ha hecho que para muchos pensadores se presente un dilema: que el hacer filosofía signifique integrarse a la gran tradición universal del pensamiento o dedicarse a desarrollar el pensamiento filosófico local. Algunos filósofos se han dedicado de lleno al estudio de la filosofía, es decir, a estudiar la temática y los autores de la filosofía occidental actual o clásica porque consideran legítimo reconocer el papel universal de la filosofía. Otros han intentado enfrentarse a problemas locales, culturales o sociales o regionales, pensando que solamente desde una perspectiva concreta se puede realmente hacer filosofía. El problema de unos es que para salvar la filosofía abandonan su entorno y, con ello, pierden la posibilidad de que su pensamiento sea un referente para la comunidad; y en el caso de los segundos, al sacrificar la filosofía para no perder el sentido de la realidad, abandonan el instrumento que les permitiría dar cuenta de este sentido que dicen defender o reconocer.

Un camino adecuado para resolver el dilema consiste en saber integrar las dos perspectivas; integrar en un haz la mirada universal y la propia. La filosofía en nuestro medio —como en cualquier medio— está obligada necesariamente a *pensar* la realidad y principalmente a *pensar los pensares* sobre ella. Pensar sobre el pensamiento y las razones de las cosas es hacer filosofía. Es una manera de dejar la mirada estrecha, sin perder el sentido de lo real. No debe perturbarnos la originalidad de tal empresa porque lo pensado será original en la medida en que reporta y quiere ser significativo para una realidad que le es propia y peculiar. No debe preocuparnos tampoco si no coincide con los temas y las divisiones generales de la filosofía, porque, en realidad, responde a otras premisas y cuestionamientos. Más bien, deberíamos preocuparnos primero de si lo que decimos es copia o repetición de los patrones europeos, norteamericanos o de cualquier otra región o país; y segundo, de si lo que sostenemos como filosofía no se distingue de la cultura, la cosmovisión del mundo o la historia. Habrá que reconocer

que nuestra forma de hacer filosofía tendrá siempre como un elemento de su construcción por un lado, la tradición occidental, y por el otro, los elementos que provienen de nuestro mundo concreto.

Lo que tenemos es una tradición de la filosofía occidental, de origen europeo, que anida, crece y se prolonga en el Perú desde el siglo XVI y que con el tiempo ha ido asumiendo características particulares de cara a sus múltiples culturas y sociedades. Cada día que pasa es más propia, cuenta con mayores desafíos y los enfrenta mejor. Pedimos disculpas por no poder presentar los elementos de las variadas tradiciones de pensamiento local, pero el comprensivo lector sabrá entender que este desafío es inmenso y supera de lejos lo que podemos conocer. Hablar de filosofía en el Perú, sabiendo que el país cuenta con más de sesenta grupos étnicos con cultura y lengua propia, puede transformarse en una pedantería sin nombre. En este trabajo solo abordaremos el pensamiento filosófico que se instala desde la presencia europea. La reflexión sobre las diversas tradiciones nativas de pensamiento será una tarea para las nuevas generaciones de filósofos.

Todos sabemos, además, que la conquista española colocó en un segundo plano el pensar nativo, sea quechua, aymara o cualquier otro. En su reemplazo instauró su tradición como el eje para pensar los problemas humanos. Esto es definitivamente cierto, pero lo es tanto como que los otros pensares han permanecido en el tiempo. Estos últimos se han mantenido, en muchos casos subordinados y excluidos del pensar oficial, pero eso no ha impedido que en muchos otros hayan sido integrados como piezas claves para comprender y pensar la realidad en la propia tradición dominante.

Nuestro interés no es presentar una reflexión acabada de la filosofía en el Perú porque esta está recién por hacerse. Estamos interesados en una primera reflexión que eslabone y articule problemáticas y nos permita una mirada de conjunto. En esa orientación tenemos solo propuestas y sugerencias de comprensión de la filosofía en el Perú. Conocemos algunas importantes síntesis que van desde la de Francisco

García Calderón en 1908 hasta la actual de David Sobrevilla, pasando por el estudio de las ideas republicanas de Augusto Salazar Bondy. Nuestro estudio intentará presentar un material de carácter reflexivo sobre la producción filosófica en el Perú. La tarea que queda pendiente es la de escribir una obra que dé cuenta de la filosofía en el Perú de forma más detallada y precisa. Esa es una tarea de gran magnitud, de años de trabajo y de recursos. Sin embargo, en esa orientación este trabajo solo supondrá avanzar un poco más, en el sentido de articular debates, atar cabos sueltos y desarrollar nuevas ideas y autores sobre la filosofía en el Perú.

Dejamos en claro que lo que presentamos a continuación es fruto de nuestra interpretación y somos enteramente responsables de nuestras ideas, comentarios y de la forma de trabajar a los autores. Por ello, adelantamos que presentaremos solo algunos autores y dejaremos otros. Las razones están en la conveniencia que vemos para este trabajo de algunos y no de otros. Esta no es una historia de la filosofía peruana. Esto es un esbozo de reflexión sobre las temáticas que plantea la filosofía en el Perú. Por ello, el que no aparezcan determinados autores no significa que los consideremos menos que otros. Algunos argüirán que falta tal o cual autor que consideran fundamental y probablemente tengan razón, pero habrá que reconocer que a pesar de nuestros esfuerzos hay autores que permanecen sin investigar y solo son un nombre del que conocemos algunos pocos datos y desconocemos la mayoría. Otros pueden señalar que tal *y* cual autor no son filósofos y probablemente tengan toda la razón y efectivamente no sean profesionales de la filosofía, pero para nosotros pueden ser representativos para precisar una orientación o movimiento filosófico y, por eso, los hemos tomado en cuenta. El pensamiento y las ideas de los autores nos parecen un excelente camino para rastrear los caminos de la filosofía en el Perú.

La forma en que hemos abordado el tratamiento y presentación de los autores es también particular. El lector apreciará que hemos privilegiado las ideas de los autores mismos y no tanto la bibliografía secundaria.

Incluso, hemos tratado de mantener nuestras propias ideas, en muchos casos, a distancia de los autores trabajados con la intención de que sus puntos de vista queden nítidos y precisos. Es cierto que la objetividad absoluta es imposible, pero hemos tratado de presentar en todos los casos las ideas del propio autor. La metodología que hemos privilegiado ha sido dejar hablar a los autores. Quizá este método tenga la dificultad de hacer árido el texto, pero tiene la virtud de hacerlo más sólido y de cara a la posición de nuestros autores sin tergiversarlos. Nos ha parecido que recoger las voces y lo que han escrito los autores le da al texto una mayor profundidad y permite en muchos casos conocer la posición real escrita por ellos mismos y no solo los comentarios que sobre ellos se han escrito.

Una observación que con justicia se nos puede hacer es que no hemos trabajado autores más actuales, que incluso están vivos. La filosofía en el Perú tiene un gran desarrollo en el siglo XX y solo hemos hecho referencia a dos filósofos y a una temática. Naturalmente, ellos no cubren el panorama de fines del siglo XX, pero son —a juicio nuestro— representativos de determinadas corrientes de pensamiento, y por eso los hemos presentado. Pensamos que un trabajo sobre las ideas filosóficas a fines del siglo XX amerita una labor especial que estudie las variadas tendencias existentes y desarrolle monografías de investigación sobre las obras de importantes pensadores. Esos materiales existen ya en los pioneros trabajos de Augusto Salazar Bondy y de David Sobrevilla, aunque efectivamente en las últimas décadas la reflexión filosófica en el Perú ha crecido y se ha diversificado inmensamente.

Vamos a presentar la filosofía entre nosotros en cinco capítulos. En el capítulo primero trabajaremos la escolástica. Esta tradición de pensamiento no es homogénea; tiene tendencias y cubre todo el período colonial hasta el siglo XVIII. Conviene advertir que es la menos estudiada en el país. Muchas obras están escritas en latín y la lejanía histórica con la Colonia y los prejuicios sobre ella como época de tinieblas y de medioevo han conspirado para no poder contar con una mirada real

y adecuada del período. Lo que tenemos es una perspectiva limitada sobre un período que es mucho más rico e interesante de lo que pensamos. Los estudios iniciados en estos años por investigadores, entre los cuales está el profesor José Carlos Bailón, de la Universidad Mayor de San Marcos, son muy importantes y esperamos que sus esfuerzos continúen. El tiempo permitirá descubrir a profundidad muchas cosas, como el debate científico que tanto inspirara a Humboldt, la complejidad y creatividad del debate escolástico que hicieron afirmar a Leibniz que había oro en la escolástica renacentista; asimismo, sabremos más sobre la lógica escolástica y aristotélica y sus derivaciones, conoceremos mejor la mística local expresada en innumerables formas religiosas y, finalmente, mejorará nuestra comprensión del debate político siempre acallado y acusado de probabilista y de subversivo. Nuestra presentación de este primer capítulo se limitará a una presentación de las ideas realistas, probabilistas y de la mística de la época. Lo que presentaremos será principalmente una reflexión sobre ideas del siglo XVII. Esto significa que dejaremos de lado las primeras tendencias escolásticas y la tradición escotista en el siglo XVI, así como las últimas del siglo XVIII. Esta decisión ha implicado que nos concentremos en algunos autores que pensamos muestran las tendencias más importantes de este período.

En el segundo capítulo haremos una reflexión alrededor de la Independencia nacional y presentaremos las ideas del liberalismo peruano en diversos ámbitos. Este movimiento es muy importante por la variedad de personajes existentes. En la tradición historiográfica del Perú se ha transformado muchas veces a filósofos y pensadores en ideólogos y, en este caso, en ideólogos de la Independencia, y quizá no les falte razón. El criterio ha sido sus vínculos con el fenómeno político de la Independencia. Esta ha sido una manera particular de trabajarlos y probablemente ha tenido sentido ya que se estaba presentando el nacimiento histórico de la República. Pero pensamos que sus ideas no están circunscritas necesariamente a la argumentación de los ideales

independentistas, de tal manera que lo relevante de dichas ideas es la relación que guarda con el proceso de Independencia. Esto nos parece un poco determinista. La obra de muchos de ellos es trascendente a ella y exige un debate diferente. La cuestión indígena y la religiosa ocupan, por poner dos ejemplos, un papel muy importante en el pensamiento de estos autores. Creemos que la filosofía es el mejor escenario para enfrentar sus orientaciones, ya que muchos son finalmente filósofos o están educados en la filosofía. Trabajaremos algunos de los más importantes pensadores, como Viscardo, Unanue, Baquíjano, Rodríguez de Mendoza y Vidaurre; pero dejaremos también importantes como Francisco de Paula González Vigil, José María Pando, Vicente Morales Duárez, entre otros.

El tercer capítulo enfrentará la discusión alrededor del positivismo. Este corresponde a una corriente de pensamiento que va de mediados del siglo XLX hasta las primeras décadas del siglo XX. El positivismo en el Perú tiene dos raíces, el comtiano y el spenceriano, pero no expresan orientaciones radicalmente diferentes. Sabemos, además, que Spencer se siente seguidor del positivismo comtiano, aunque con sus propias perspectivas evolucionistas. En el Perú, el positivismo se expresa de manera peculiar; los positivistas, que defienden el progreso y el papel de la ciencia, no se alejan del papel de lo religioso y de las preocupaciones estéticas. No es que pensemos que no haya maridaje entre la ciencia y la estética en el positivismo, prueba de ello son los estudios sobre literatura inglesa del positivista Taine, pero es un tema de cierta complejidad, y mucho más si se trata de vincular a la religión con la ciencia, cosa que el positivismo rechaza. La figura de Sebastián Lorente, así como la de Jorge Polar, maestros de muchos de los llamados liberales y positivistas, son claros ejemplos de defensores de la ciencia, del progreso y la educación, pero a su vez férreos defensores de la religión católica y de la libertad individual. Probablemente en el Perú los críticos al liberalismo veían como positivistas a todos sus seguidores. Lo mismo podemos decir de Manuel González Prada, que siendo un artista y, en este sentido,

un cultor de la libertad y la anarquía, se siente vinculado con la tradición positivista. Muchos fueron llamados positivistas, pero todavía no tenemos estudios en profundidad que nos den luces para entender con precisión de qué exactamente estamos hablando cuando nos referimos al positivismo en el Perú. Estudiaremos las ideas de Sebastián Lorente, de Manuel González Prada y de Jorge Polar y nos detendremos también en la obra de Manuel H. Cornejo, que escribió específicamente sobre el positivismo en sus amplísimos estudios sobre la sociedad y la ciencia social.

El cuarto capítulo está vinculado con las posturas que son llamadas espiritualistas. En ellas se expresa una crítica severa- al positivismo materialista y una defensa de los ideales del espíritu y la libertad. Ya Jorge Polar las anuncia en el capítulo anterior. Este movimiento está liderado por Alejandro Deustua y sienta las bases para un pensamiento filosófico contemporáneo. El esplritualismo es la primera expresión que pone límite al pensar positivista y abre una reflexión más subjetiva, más cualitativa y hermenéutica de la realidad. Expresa una tendencia claramente idealista en nuestro pensar. Pensamos además que las filosofías espiritualistas fueron en los primeros años del siglo XX la base o el *elán* para el desarrollo de futuras posturas políticas conservadoras, liberales y socialistas en el Perú. En este capítulo hemos convenido en integrar las ideas de Alejandro Deustua, las de Francisco García Calderón —liberal y arielista— así como las de Mariano Ibérico. Trabajaremos finalmente las ideas de Pedro Zulen, crítico severo del esplritualismo bergsoniano, pero adscrito al ideario humanista y liberal, expresado en su simpatía a la tradición filosófica inglesa y norteamericana y a la defensa de los derechos civiles. Conviene decir que el esplritualismo es un movimiento más que una doctrina; sus derivaciones son muy amplias. Es el caso del pensamiento católico y conservador de José de la Riva Agüero y de las ideas democráticas, religiosas y liberales de Víctor Andrés Belaunde. Asimismo, el socialismo esteticista de José Carlos Mariátegui, según nos refiere Raymundo Prado, y el vitalismo de Víctor Raúl Haya de la

Torre dejan traslucir su influencia. Hemos publicado un libro recientemente sobre estos últimos autores y sus ideas, lo que nos exime de mayores comentarios y explica por qué no son presentados en este libro como capítulo aparte.

El quinto y último capítulo estudia el tema de la liberación y de la esperanza. Como lo hemos sugerido líneas arriba, nuestros filósofos no agotan la producción de pensamiento de fines del siglo XX, pero subrayan una orientación muy clara de los años sesenta y setenta, el tema de la libertad, de la liberación, de la esperanza. Trabajaremos a Augusto Salazar Bondy y a Noé Zevallos. En ambos aparece el tema de la liberación como asunto primordial de la filosofía frente a una cultura de dominación, como sostiene el primero, o como esfuerzo para elaborar una sabiduría popular que dé sentido a la existencia, como explica el segundo. Llama la atención la preocupación que ambos autores le dedican al tema educativo; la concreción de sus esfuerzos filosóficos pasa por la escuela y la universidad. Son pensadores que corren paralelos a las nuevas dinámicas sociales que se gestan en el Perú a partir de mediados del siglo XX. La migración urbana y el abandono del campo, la extensión de la pobreza y la debilidad del Estado nacional, así como los procesos y conflictos políticos en el mundo de una época marcada por la lucha de las potencias mundiales, son el escenario donde se puede ubicar mejor estas filosofías que valoran la subjetividad, la sabiduría popular y rechazan a su vez todas las formas de discriminación y alienación.

No estudiaremos a los últimos filósofos ni a las últimas corrientes filosóficas que se desarrollan en el país. Pero de ninguna manera eso significa que no existan o no sean importantes. Basta con leer las actas de los sucesivos congresos de filosofía en el Perú para darse cuenta de la variedad de temas como de autores. Dar razón de la filosofía en los últimos tiempos amerita un estudio exhaustivo de estos trabajos, de la obra de importantes filósofos peruanos desde mediados y fines del siglo XX, como Francisco Miró Quesada y María Luisa Rivara de Tuesta,

por poner algunos ejemplos notables, y de algunas obras pioneras que señalamos líneas arriba. En realidad, hoy en el Perú se desarrollan todas las tendencias y todas las corrientes de la filosofía contemporánea. Debemos señalar que —definitivamente— la tradición filosófica entre nosotros es larga y compleja, y con mucha dificultad podemos negarle valor y originalidad. Finalmente, debemos puntualizar que para hacer filosofía en el Perú con un mínimo de seriedad intelectual y académica debemos esforzarnos por conocer qué se ha pensado, cómo se ha hecho y quiénes la han hecho. El reconocemos como parte de una tradición nos parece el camino más seguro para afirmar y renovar la tarea de la filosofía entre nosotros.

Debo dejar constancia en este trabajo de mi reconocimiento al trabajo de años del profesor Sobrevilla sobre este tema y señalar que mis comentarios a uno de sus trabajos hace ya muchos años y del que he hecho uso varias veces en este texto no fueron lo suficientemente ponderados. Así mismo, debo expresar mi agradecimiento al profesor Pablo Quintanilla, quien tuvo la franqueza de señalar que mi visión del positivismo en el Perú era sesgada porque no apreciaba la obra de Spencer. De igual manera, ha tenido la gentileza de poner a mi disposición todos los materiales y textos que ha ido recogiendo en varios años sobre la obra de Jorge Polar.

Debo expresar mi gratitud a los lectores de este texto por sus críticas francas y a veces duras a las versiones preliminares de este libro. Sus observaciones han permitido que pueda mejorar mis propias ideas. Debo agradecer también al Directorio del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú por esta publicación y también a Sandra Gómez-Foster por haberme ayudado con mucho entusiasmo en transcribir las varias versiones de este texto.

CAPÍTULO 1

El pensamiento filosófico en la colonia
La escolástica

La filosofía que se desarrolló en la Colonia tiene una importancia decisiva para la comprensión del pensamiento en el Perú. Lo decimos no solo porque marca el inicio de la filosofía en él, sino porque presenta de manera original los caminos por donde transitará el pensamiento en el país.

Existe una herencia en el pensamiento filosófico que hay que rescatar para *conocernos* mejor. Hacer filosofía es un esfuerzo por *conocer* el pensamiento o, como diría Aristóteles, por pensar sobre el pensar. Esta, nos parece, es la diferencia entre el historiador de las ideas y el filósofo. El filósofo mira la historia para apreciar cómo se han plasmado determinadas ideas en el tiempo y ayudarse así a comprender lo que *es*. Su interés no está en la secuencialidad y formación de las ideas —cosa que trabaja el historiador de las ideas—, sino en el esfuerzo por comprenderlas, por conocerlas como un acercamiento a la verdad.

La verdad es el objeto de la filosofía y las filosofías no son otra cosa que acercamientos y esfuerzos por conocerla. En este camino, las diversas filosofías, tanto las actuales como las antiguas, son miradas que reportan sentidos y son también propuestas que proveen de significados en el esfuerzo por develar la verdad. Nos parece que presentar las principales corrientes del pensamiento colonial tiene sentido si precisamos que fueron esfuerzos por conocer la verdad. En este sentido adquieren

actualidad para todo aquel que intenta concentrarse también en el esfuerzo por conducirse hacia la verdad e intenta vivir de acuerdo con ella.

Los estudios históricos sobre la Colonia se han desarrollado significativamente en estos últimos tiempos, lo cual nos permite tener una mejor perspectiva para evaluar las ideas de este período. Junto a estos estudios realizados se han fortalecido también los trabajos sobre la filosofía escolástica, o más precisamente llamada en nuestro medio la segunda escolástica. Esto nos permite una mejor apreciación de las ideas centrales que dominaron el pensamiento filosófico colonial. En realidad, seguirá siendo tarea de los historiadores de las ideas situar en el tiempo las principales corrientes de pensamiento y será, a su vez, tarea nuestra la de reflexionar sobre las ideas de fondo que surgieron de estos esfuerzos por acercarse a la verdad.

Naturalmente, en un diálogo abierto con estas posturas filosóficas coloniales nos veremos obligados a reconocer sus acercamientos y sus límites, porque la filosofía, como decimos, busca conocer la verdad y es exigente en ello. En términos generales, no se ha hecho, en este sentido, un balance completo de la filosofía en el Perú: se ha pensado *a priori* que no existía filosofía y que los pensadores no eran más que repetidores de doctrinas y escuelas europeas. Lo lamentable de esta apreciación es que se han hecho juicios sin conocer a los pensadores o el curso que han tenido entre nosotros las diversas escuelas de pensamiento. Este desconocimiento, desde nuestro punto de vista, hace inconsistente la crítica que se ha hecho al pensamiento filosófico en el país. La filosofía es un saber riguroso que se afirma en el estudio sistemático de pensadores y corrientes que se han esforzado por presentar acercamientos a la verdad. Descartar algo sin previamente conocerlo es un pecado contra la filosofía. Lamentablemente, hay muchos pecadores en las escuelas de filosofía.

En esta parte que trata de la escolástica —que fue la manera en que se conoce la filosofía de la Colonia— nos interesan tres grandes temáticas. Una de ellas es la afirmación más radical del idealismo, que intenta

afirmar las ideas de Platón, pero con argumentación aristotélica. La otra perspectiva, que nace de sus entrañas, aparece moderando el absoluto de las ideas realistas y quiere sumergirse en una comprensión de las particularidades de lo diferente y lo distinto. La tercera es la perspectiva que busca no solo la comprensión racional de la *causa primera,* sino que quiere *adentrarse* en un vínculo vital con ella; es la perspectiva mística de la escolástica. En realidad, durante todo el período colonial el pensamiento dogmático, inflexible, ideal y absolutista convive con la perspectiva relativista, laxista y probabilista, así como con el sentimiento místico y contemplativo.

Vamos a tratar de precisar estos elementos en el pensamiento colonial: una tendencia afirmativa y dogmática y, a su vez, una tendencia relativista ***y*** probabilista, así como una visión que rompe el esquema racional ***y*** busca la contemplación. Ninguna de las tendencias agota la reflexión de la escolástica. Tanto el probabilismo, que sabemos pone en jaque la solidez lógica de la escolástica, como las corrientes místicas que se colocan —por decirlo así— por fuera de la argumentación racional, no son ajenas a la escolástica; son expresiones de ella y su vitalidad está vinculada con ella. Desaparecida ella, desaparecerán también estas.

Conviene además señalar que esta pugna entre lo absoluto, lo relativo y lo sobrenatural —que es permanente y sostenida en este contexto— nos debe ayudar a comprender y explicar las características de esta época y, sobre todo, las características del *pensar* de la época. Idealismo radical, inmanentismo sensualista y trascendencia mística, son acaso expresiones de esta filosofía que hemos venido a caracterizar como moderna, subjetiva y finalmente barroca.

Quizá esta perspectiva pueda ayudarnos a comprender esos estilos de comportamiento que parecen tan disímiles, pero que son muy cercanos. Desde la afirmación sólida y parmenídea que define los principios racionales y el poder político de un solo corte, pasando por una mirada que se pierde en lo contingente sin reconocer principio hasta ese comportamiento que busca permanentemente lo absoluto en las cosas,

como el «encontrar a Dios en las cacerolas» de santa Teresa. Estas ideas son antiguas entre nosotros, cosa que ha sido señalada reiteradas veces. Los orígenes se remontan a la tradición del pensamiento hispano y se hunden en la tradición mediterránea. La edad de oro española habla de quijotes y sanchos, de espiritualistas y de materialistas. Místicos, dogmáticos y sensualistas se han sucedido permanentemente en nuestra historia social y política.

Debe quedar muy claro desde el principio que estas perspectivas rebasan el terreno filosófico porque están articuladas a la literatura, la política, el derecho, la ciencia y el análisis social Fijaremos, por ello, nuestra atención en dos autores y una corriente de pensamiento. Los autores son el cuzqueño Juan de Espinoza Medrano —conocido como el Lunarejo— y el limeño de adopción guaraní, Antonio Ruiz de Montoya, y la corriente de pensamiento es el probabilismo. Del probabilismo conocemos la doctrina; sin embargo, ya sea por k persecución a la que estuvo expuesto o por la falta de indagación y estudios, no tenemos o no conocemos obras de personas que la hayan fundamentado públicamente. Del Lunarejo tenemos su obra filosófica más importante, el ***Curso de Lógica; y*** de Antonio Ruiz de Montoya, jesuíta limeño, tenemos la ***Conquista Espiritual,*** su ***Apología del Catecismo y*** el ***Sílex del divino amor.*** Con la reflexión sobre estas obras intentaremos un acercamiento a sus maneras de pensar y naturalmente ello nos permitirá una mejor comprensión de la filosofía del momento.

Conviene hacer una precisión sobre el momento. La filosofía apa* rece siempre como la reflexión final de un momento histórico. Quizá por ello está asociada con el buho de Minerva que aparece al final del día. Nos parece que en este caso podemos mirar las reflexiones de estos autores como una sistematización al finalizar un gran período ***dentro*** de la Colonia. Estamos con autores situados de lleno en el siglo XVII y sus obras son de ese siglo. Esto expresa, un momento especial en el que desde la perspectiva universal la potencia española estaba empezando a declinar, pero todavía estaba en el pináculo del poder mundial.

El período colonial y su poder se mantendrían por mucho tiempo más. El siglo siguiente, el XVTII, será un siglo de definiciones ideológicas y políticas y estará salpicado, a medida que avance, de conflictos, sublevaciones y guerras hasta que finalmente la Colonia sea superada. En cambio, en el siglo XVII que comentamos, España había perdido algo de su fuerza, pero mantenía un importantísimo peso mundial como centro ideológico, político y militar.

Nos parece interesante situar la obra del Lunarejo, la de los probabilistas y la mística de Antonio Ruiz de Montoya en este momento histórico. Sus posturas están inmersas en esta situación. Estas posturas tienen sentido en una época que empieza a ver dificultades en el üderazgo poh'tico tanto interno como externo. Este ambiente de controversia se puede apreciar en la manera en que se abordan las perspectivas filosóficas y las conductas éticas. No somos seguidores de la idea que sostiene que las filosofías están determinadas por la situación política y social de un momento determinado, porque, si así fuese, no podríamos entender cómo en una época histórica determinada como esta existan diversas posturas filosóficas y éticas. La filosofía no parece determinarse por la situación social, económica o cultural. Sin embargo, tampoco somos ingenuos en pensar que las filosofías no tienen nada que ver con los escenarios, contextos y la personalidad de sus creadores. Una perspectiva madura y prudente nos puede advertir que la originalidad y la diversidad pueden estar inscritas en momentos especiales y por esos momentos particulares la filosofía recibe sus transformaciones. El camino a la verdad ofrece así variados senderos.

Pensamos que el idealismo, el probabilismo y la perspectiva contemplativa son expresiones de un momento estructural para la sociedad y para el pensamiento. Por ello, representan las tendencias y el debate central de esta filosofía escolástica. Estos son movimientos más articulados que ajenos, como acabamos de señalar; expresan un balance entre el culto al reposo y la adoración al movimiento, con un claro sentido de exaltación religiosa. Están vinculados, a juicio nuestro, porque

responden a una perspectiva que estuvo desde el principio presente en la llamada «conquista» y en la instauración «colonial». La mayor o menor cuota de idealismo nunca dejó de justificar el papel de dominio sobre las tierras indianas, así como la mayor o menor cuota de probabilismo en este período no planteó nunca la separación de España. Recordemos que solo se justificaba la conquista y la colonización si había «evangelización». La mayoría entendió la evangelización como excusa, pero una minoría se la tomó en serio e hizo de esa práctica el sentido privilegiado de sus vidas. Todo estaba, en esta orientación, influido por la presencia permanente de Dios en el mundo.

La Colonia se constituye —desde el punto de vista filosófico que planteamos— entre posturas de defensa de la tradición escolástica que afirma principios y valores articulados con el dominio político de la época, y aquellas que las relativizan y ponen en cuestión la validez de esa tradición y el poder que dicen defender; así como posturas que, tomando en serio el papel de la evangelización, rebasan el marco ideológico y político colonial *y* buscan articular una nueva organización social que pondrá finalmente en crisis el Imperio español. A pesar de las divergencias filosóficas y políticas, el lenguaje es el mismo: es el lenguaje de la escolástica. En la Colonia todo gira alrededor de la escolástica, sea para defenderla, para matizarla o criticarla. Junto con la Colonia concluye la filosofía escolástica, o más bien, como ya hemos señalado, la llamada segunda escolástica. Lo que había continuado en España y en América Latina a despecho de los tiempos modernos y sus primeras filosofías acabó cuando la Colonia española fue superada y liquidada.

Lo interesante a discutir es que el escenario de esta escolástica no es Europa, sino el mundo latinoamericano, y no son los tiempos de la Edad Media, sino los del mundo moderno que se ha descubierto con América. Se trata de una escolástica en el mundo americano. Para quienes están acostumbrados a marcar las diferencias históricas de las ideas les debe parecer complicado entender que hay escolástica moderna o

que la modernidad se expresó en términos escolásticos. Efectivamente, el idealismo, el probabilismo y la visión mística son modernos, pero no solo desde el punto de vista histórico, sino desde la perspectiva filosófica. Estos movimientos platonizan, sea para defender la tradición española, sea para comprender y defender lo diferente, o para trascender la realidad. Lo que a nosotros nos ha llamado siempre la atención es esta tendencia platonizante que en Europa inicia el Renacimiento y cierra la llamada Edad Media, y que en América adquiere estatus de filosofía por varios siglos. Probablemente el Renacimiento, punto de partida de la modernidad, duró más tiempo en el Perú y en América Latina que en otros lugares del mundo occidental, y quizá, bajo otros ropajes se lo pueda observar todavía.

1. LA DEFENSA INTRANSIGENTE DE PLATÓN CON EL APOYO DE ARISTÓTELES

JUAN DE ESPINOZA MEDRANO

Empezaremos a reflexionar sobre la obra de Juan de Espinoza Medrano señalando que su esfuerzo filosófico consistió en una defensa cerrada de Platón. Para ello se sirvió del pensamiento de Aristóteles, por medio de Santo Tomás, en la defensa de las tesis platónicas. Este hecho señala un elemento que nos permite comprender su obra y el sentido que ella tiene. En realidad, asistimos a una renovación de la escolástica.

La propuesta de Espinoza Medrano nos parece sugerente por esa tendencia radical a defender a Platón, incluso al punto de enfrentarse con aristotélicos que no están de acuerdo con el filósofo fundador de la Academia. No solo son criticados los nominalistas, renacentistas y los jesuítas, lo son también los aristotélicos inconsecuentes. Para dar curso a la presentación de este autor dividiremos nuestra reflexión en dos apartados. Uno de ellos dedicado a la propuesta de Espinoza Medrano y uno segundo que intentará reflexionar sobre el sentido barroco de este aristotelismo platonizante.

1.1 La propuesta de Juan Espinoza Medrano

Intentaremos una presentación de los argumentos del filósofo cuzqueño para tener una idea clara de su pensamiento.

Espinoza Medrano ingresa al debate sobre los universales recogiendo la obra de Porfirio, la *Eisagogué.* Sabemos que Porfirio escribió esta ***Introducción*** con el objeto de precisar la materia y el sentido del libro *Categorías* de Aristóteles. Espinoza Medrano nos pone en guardia frente a la obra de Porfirio por tratarse de un hereje, pero explica que lo que él va a hacer «no contiene más que materia dialéctica, tributaria de buenos filósofos, sobre todo de Aristóteles, y sumamente útil a la teología cristiana».[1] También señala que va a utilizar la traducción de Boecio, aunque indica que cuando lo amerite utilizará la de Argirópulos y las de Perión y Grocio. Después de argumentar por qué prefiere a Boecio y negar de paso la ascendencia judía de Porfirio, el Lunarejo nos presenta su verdadero interés. Para Espinoza está claro que Porfirio no ingresó al tema porque lo consideró «demasiado profundo para los principiantes». En cambio, Espinoza aceptará el reto:

> [...] Nosotros, en cambio, vamos a explicar no solo estas cuestiones que rehusó él, sino todavía más sublimes y mucho más difíciles. Estas son, pues, las tres cuestiones que pasó por alto: La primera: los universales (él refiere a ellos como «géneros» y «especies») ¿existen en la naturaleza o son una ficción, concebida solo en la mente y el entendimiento? La segunda: en el caso de que los universales existan en la naturaleza, ¿son corpóreos o incorpóreos? La tercera: estos universales ¿están en las mismas cosas singulares e individuales que percibimos con los sentidos o están separados de ellas? Muchos antiguos y modernos, siguiendo el ejemplo de Porfirio, relegan todas estas cuestiones a la metafísica, mandando a la ciencia más robusta lo que sobrepuja la comprensión del novato en la dialéctica. Pero nosotros seguiremos en las huellas de los nuestros y entablaremos la discusión

[1] Redmond, Walter. *Juan de Espinoza Medrano: Sobre la naturaleza de los universales.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1969, No. 3, página 138.

> de los universales en el presente trabajo, la cual, como dije, es hoy en día mucho más difícil y enredada por la variedad de teorías que en la época de Porfirio [...].[2]

Su interés es resolver lo que Porfirio no pudo. Para ello, Espinoza presentará detalladamente varios asuntos que sugieren una explicación ordenada del tema que le interesa. La primera problemática que aborda es qué se entiende por universal y qué clasificación puede haber de ellos. Sabemos que el universal es todo «lo que mira varias cosas» o también «lo que se dice en orden a muchas cosas».[3]

Para Espinoza, el universal se divide en las formas de mirar las cosas y son tres: el universal-en-causar, el universal-en-representar y el universal en-ser y en-predicar. Está claro que el «universal-en-causar» mira a varias cosas como «su causa común» y que el «universal-en-representar» significa muchas cosas, es una «especie impresa», refiere al entendimiento. Para explicar el tercero «universal-en-ser y en-predicar», Espinoza Medrano recoge la opinión de Aristóteles en la Metafísica, 7, 13: «esto, pues, se llama universal, lo que ha nacido para estar en varias cosas». Refuerza su idea con la traducción de Besarion y principalmente con la referencia a la opinión de santo Tomás: «esto, pues, es el universal: aquello que ha nacido para estar en muchas cosas y predicarse de muchas cosas».[4] Queda claro para él que la explicación de «unidad» y de «aptitud» de este tipo de universal nace de esta primera definición sobre el universal. En todo esto Espinoza sigue la posición de los clásicos.

El segundo gran problema que aborda es la opinión de los antiguos filósofos sobre el universal. Son tres los grupos que opinaron sobre el punto: los que negaron la existencia de los universales, la postura nominalista y la de Platón. El Lunarejo iniciará así un estudio de la cuestión antes de ingresar al análisis propiamente dicho.

[2] Redmond, op. cit., p. 139-140.

[3] ídem.

[4] ídem, página 140.

Para la primera postura, Espinoza Medrano señala: «... algunos antiguos filósofos que no admitieron ningún universal, así destruyendo todas las ciencias».[5] En esta posición se encuentran Heráclito, Cratilo y todos los epicúreos. Obviamente, la crítica central es que al negar las esencias universales se niega el carácter de la ciencia porque esta se afirma precisamente en la formulación de premisas universales. No son más que bufones para Espinoza.

Para la segunda opinión, la del nominalismo, nuestro autor señala que: «La segunda opinión, afín a esta, es de los nominalistas. Así se llama cierta manada de hombres que sostienen que nada hay común o universal en las cosas excepto los nombres; de modo que Sócrates, p. e., y Platón, para ellos, no coinciden sino en el nombre «hombre»».[6]

Esta postura nominalista se origina en Roscelino, maestro de Abelardo, que luego pasó a Guillermo de Ockham, discípulo de Escoto de los franciscanos y luego fue «restituido», según Espinoza, por Pedro Hurtado de la Compañía de Jesús. Según Espinoza, para esta perspectiva «el universal no es nada más que las mismas cosas singulares conocidas confusamente, y nada hay común en ellas salvo el mismo nombre mental, o sea el concepto de la mente en el cual se confunden tales singulares».[7] La postura nominalista, y su larga historia de seguidores, lleva a comprender al universal en la mente y, naturalmente, no fuera de la conciencia.

La postura más acorde con su posición es la de Platón: «La tercera teoría, diametralmente opuesta a las precedentes, es de Platón, quien enseñó que se dan naturalezas universales y comunes de las cosas, que se llaman las «ideas» de las cosas, y, se dice, están separadas de los singulares».[8]

[5] ídem, página 144.

[6] ídem, página 145.

[7] ídem, página 147.

[8] ídem, página 147.

El punto central del debate está en los que dicen que las ideas: «están separadas de los singulares». Esta separación le parece razonable a Espinoza Medrano porque justamente ello hace que sean verdaderamente universales, porque si están en la conciencia o en las cosas singulares no lo son simplemente. Ello explica por qué piensa que la postura de los nominalistas y jesuitas es «confusa». Al finalizar esta presentación señala que: «Nosotros, a base de la doctrina peripatética y tomista, mostraremos abajo que Platón no enseñó nada absurdo con sus ideas. Veremos ahora si los aristotélicos lo han refutado bien».[9]

Lo que está en discusión es si una interpretación de Aristóteles en el seno de la tradición escolástica es válida, esto es, la de los aristotélicos que alejándose de Platón se afirman en posturas nominalistas o probabilistas.

Será en el tercer bloque de argumentos donde estudiará «la crítica del universal platónico por los aristotélicos y el examen de sus argumentos viejos y nuevos».[10] En este bloque, Espinoza Medrano presenta quince argumentos en los que los autores se apoyan en Aristóteles y critican a Platón.

Es conocido que Aristóteles tomó distancia de Platón. El punto es si esa distancia significa una ruptura con Platón. Espinoza piensa que no hay gran diferencia. Dice: «Tenemos que preguntarnos si la teoría de Platón era tan irracional como para merecer el repudio de la común crítica de los filósofos y si los argumentos de los aristotélicos son suficientemente convencedores».[11] Las críticas son varias y las enumera sin darles respuesta. Después de la presentación, Espinoza Medrano nos dice que antes de pasar a responderlas «tenemos que estudiar la doctrina de los peripatéticos, para que los seguidores de Aristóteles vean que han abandonado a Aristóteles y admitan, quieran o no, que

[9] ídem, página 150.

[10] ídem, página 151.

[11] ídem, página 151.

más bien han platonizado».[12] Si somos estrictos, lo que hace Espinoza Medrano es intentar demostrar dos cosas: una, que al intentar comprender a un Aristóteles separado de Platón, los aristotélicos abandonan a Aristóteles, y que, al mismo tiempo, al alejarse de Aristóteles, curiosamente lo que hacen, «quieran o no» es acercarse a Platón. En el fondo, nosotros pensamos que para el Lunarejo no hay diferencia entre Platón y Aristóteles.

El cuarto teorema trata de la doctrina peripatética de santo Tomás y Escoto sobre la verdad y eternidad del universal. Este asunto es muy importante porque con esta argumentación podrá afirmar la teoría platónica, base de su argumentación. Conviene que señalemos en qué consiste, a pesar de la aridez que esta representa.

Espinoza explica que «no hay doctrina más célebre en la escuela del Doctor Angélico que la distinción real entre esencia y la existencia de una cosa».[13] Efectivamente, está distinción es una de las características centrales de la postura tomista y de la escolástica. El interés de El Lunarejo está en utilizar los argumentos aristotélicos, a través de santo Tomás, como la prueba irrefutable que vincula los universales a la esencia posible y eterna de las cosas. Espinoza Medrano presenta a los tomistas y arguye:

> La esencia de un hombre, p.e., o su quididad intrínseca, es el conjunto de los predicados «animal» y «racional», la cual es tan necesaria para el hombre que pide identificarse con y predicarse del hombre en cualquier tiempo, incluso en cualquier punto de la eternidad, y sin consideración a la existencia actual del hombre. Pues si todavía no fuera creado el hombre, y algún ángel preguntara «¿qué es el hombre posible que en algún tiempo ha de crearse?» muy bien y con verdad se le podría responder: «animal racional». En cambio, se dice que la existencia es el último acto por el cual la cosa posible se pone actualmente entre las cosas y se saca del estado de la posibilidad. Es preciso

[12] ídem, página 156.

[13] ídem, página 156.

> que la existencia se distinga realmente de la esencia de la cosa, porque para tener una esencia, basta que no sea contradictorio que la cosa se ponga en la naturaleza, es decir, que sea posible; pero para tener existencia se requiere además que alguna causa, pudiendo producir la cosa, la saque de su posibilidad, o sea que de su potencialidad al ser la trasfiera al acto y al ejercicio de existir. Así los tomistas.[14]

En el ejemplo de la rosa citando a Cayetano se puede comprender que la esencia está dada antes de la existencia y en ese sentido está determinada desde la eternidad.

De ahí que una rosa posible, por ejemplo, es neutral al ser y al no-ser, es decir, a existir o no existir, pero no es neutral a rosa y no-rosa. Cayetano agrega «pues como dicen Alfarabi, Avicena, Algazel y Alberto, si la rosa es o no es, siempre es una rosa y siempre es una sustancia corpórea». Por eso la rosa determina desde la eternidad para sí misma el ser una rosa, sin que sea neutral a ser una piedra; la razón por que no se determina su ser existencia! es que ha comenzado en el tiempo y es un ente contingente.[15]

El argumento de fondo se completa para Espinoza Medrano con la perspectiva de Duns Escoto, en quien reconoce la misma postura que santo Tomás. Sin embargo, Escoto desarrolla la teoría del «ente diminuto», que no afecta en lo fundamental la doctrina básica tomista. Escoto enseña:

> El Doctor Sutil Escoto enseña asimismo que las esencias de las cosas tienen, desde la eternidad, cierto ser inteligible independiente de la omnipotencia de Dios, producido por el mismo conocimiento divino, el cual llama «ente diminuto» para diferenciarlo del ente en sentido absoluto. Pues ese ser diminuto en que consiste la cosa remotamente posible, según su teoría, ni es tan real como una cosa

[14] ídem, páginas 156 y 157.

[15] ídem, página 158.

> existente, ni tampoco es nada como un ente-de-razón, una quimera o algo fingido.[16]

Al presentar la convergencia de las doctrinas tomista y escotista, Espinoza está a un paso de demostrar que sus adversarios están en el error. En el quinto grupo de argumentos aborda la defensa de Platón y «la demostración que los aristotélicos no lo han refutado bien e incluso que de más conformidad con sus principios han platonizado».[17] Las citas de Platón referidas al Parménides y al Fedón indican el sentido que Espinoza Medrano ve en la postura de Platón, sobre la que sentencia que: «Todo lo que se requiere para constituir el universal platónico se encuentra en la esencia posible y eterna de la cosa como enseñada por los aristotélicos. Luego, hay que admitir el universal de Platón».[18] La posición del universal de Platón se afirma en la argumentación de Espinoza Medrano en el teorema relativo a la eternidad de la esencia y se expresa en la perspectiva, como hemos presentado, de las escuelas tomista y escotista. «El indicio más convencedor de que la esencia de Pedro está separado de Pedro es el hecho de fenecer Pedro sin fenecer su esencia, de originarse Pedro por-sí pero no su esencia, y de haber surgido Pedro en el tiempo, con ser la esencia humana desde la eternidad».[19]

Por ello, es claro Espinoza Medrano en sostener su posición y la particularidad de su tesis. Nos parece evidente que hubiese sido difícil una sustentación tan compleja y barroca en un contexto diferente. Espinoza Medrano expresó una síntesis de platonismo y aristotelismo que solo podía desarrollarse en una cultura que combinaba el renacimiento idealista con una lógica formalista. Así, sentencia:

> Consecuentemente, mi tesis es que Platón constituyó sus ideas óptimamente, empleándolas con sabiduría y suma profundidad para

[16] ídem, páginas 158 y 159.
[17] ídem, página 163.
[18] ídem, página 165.
[19] ídem, página 166.

> las especies de las cosas y las esencias universales (las cuales requería solo para los objetos de las ciencias) —sin que su teoría se siga algún inconveniente que los aristotélicos, por igual razón, no tengan que aceptar—-. Esta tesis como propuesta por mí no ha sido defendida por nadie (que yo sepa) hasta ahora, aunque la favorezcan en parte Flandria (Meta. Líb 1, cues. 12, art. 2) y Araujo (Meta. Lib. 3, cues. 3, art. 2) de probarse fácilmente.[20]

Presentada con claridad la propuesta platónica, aristotélica *y* tomista, El Lunarejo pasa a derrotar los argumentos de los aristotélicos contra Platón utilizando sus propios argumentos. Esto lo desarrolla en el sexto teorema.

> A propósito he dicho que todos los argumentos dirigidos contra Platón pueden resolverse y hasta pueden usarse «contra los aristotélicos», pero no contra Aristóteles, porque si viviera en este siglo quizás atacaría las esencias positivamente actuales desde la eternidad y el ente diminuto con los mismos argumentos que empleó contra las ideas de Platón. Pero no es nuestra intención criticar o abandonar la doctrina de Aristóteles excepto donde erró contra la fe.[21]

Finalmente, el último grupo de argumentos en el teorema séptimo estudia la doctrina común sobre el universal fundamental incluido en los singulares. La posición del Lunarejo concluye, luego de toda la argumentación, afirmando la concepción de los universales propuesta por Platón no sin antes pedir disculpa por la extensión de su disertación.

> Que no te fastidie, lector mío, nuestra salida un poco extensa en defensa de Platón, de quien nuestros teólogos aprendieron a poner las ideas en Dios por testimonio de santo Tomás, y quien sostuvo la creación del mundo en el tiempo, la inmortalidad del alma racional, y otras muchas verdaderas y dogmas católicos [...].[22]

ídem, página 164.
ídem, página 179.
ídem, página 179.

1.2 El sentido barroco de este aristotelismo platonizante

Espinoza Medrano no solo fue un lógico, también fue un gran orador sacro. Incluso se le conoce mejor como literato que como filósofo en el mundo de los estudiosos coloniales. Todavía no se ha hecho la síntesis de trabajar su obra de manera integral. Algunos han trabajado su producción literaria sin la reflexión filosófica y viceversa. Pero, en todos los casos, Espinoza Medrano da la imagen de un autor consistente y extremadamente sólido.

La pregunta que nos parece importante responder es la siguiente: ¿qué puede significar que escolásticos del Renacimiento, formalmente aristotélicos, defiendan tesis platónicas? En términos generales sabemos que el Renacimiento significó un momento de renovación, de inspiración y de vuelta a los clásicos griegos y latinos. Para muchos modernos afirmar a Platón en este momento consistió en remover el pesado fardo de la argumentación aristotélica y volver a las ideas. Para la tradición moderna, la nueva argumentación se aleja del silogismo y del razonamiento lógico y se aboca al conocimiento empírico y a la investigación. Basta revisar la obra de pensadores como Francis Bacon y la de muchos científicos para percibir cómo entendían los tiempos modernos. La modernidad, recién nacida, apela al papel de la ciencia y del individuo en el conocimiento de la realidad y zanja con la escolástica.

Al observar las ideas de Espinoza Medrano podemos sostener que todos los modernos no pensaban igual. Para algunos, como él, Aristóteles o santo Tomás no son una excusa para afirmar a Platón. Para la escolástica de este período y que se desarrolla entre nosotros, tanto Aristóteles como santo Tomás son imprescindibles para el conocimiento de la verdad. Es más, según nuestro pensador, gracias a ellos, y siguiendo a estos filósofos llegamos a una comprensión adecuada de Platón; es decir, que el mejor camino para la comprensión de Platón son Aristóteles y santo Tomás. Diríamos, siguiendo a nuestros escolásticos, que sin aquellos

no hay Platón. La mejor manera de abordar la modernidad es con la escolástica.

Comprender todo esto nos exige re-entender varias cosas. Una de ellas es la comprensión de la modernidad. La modernidad no es en el Perú, y probablemente en el resto de América Latina, un ajuste de cuentas con el silogismo, el formalismo y la Edad Media. Todo lo contrario: es modernizar el silogismo y el formalismo. Se trata de mantener la Edad Media, su sentido cristiano, pero en un terreno y tiempo nuevos. No hay una abdicación de la modernidad, pero tampoco hay un rechazo al medioevo. La subjetividad y el idealismo del moderno se despliegan sin Límite, pero en el terreno de la forma y del silogismo. Así nace necesariamente una cultura barroca que expresa, sin duda alguna, los valores y sentimientos de una época que se granean en las manifestaciones estéticas de todo arte, en la vida política, en la vida y organización social y que en última instancia muestran el inicio de la modernidad en el mundo latinoamericano.

Otro elemento a comprender es el voluntarismo religioso del que hacen gala las escuelas escolásticas renacentistas, que nos refiere más a una subjetividad profunda que a un orden racionalizado heredado del aristotelismo. Esa es nuestra intuición. La vuelta a Platón desde Aristóteles y santo Tomás es el reconocimiento de una subjetividad moderna que florece entre los silogismos. No viene de fuera. Conviene por ello comprender el fondo de la cuestión y no quedarse en la forma, en el espíritu religioso, en la argumentación realista y en la fuerza militar de la conquista española y la colonización: deben observarse los signos de una subjetividad moderna y no solo las formas escolásticas con que se recubría esta perspectiva.

Nos parece que El Lunarejo, como se conoció a Juan de Espinoza Medrano, expresa claramente esta perspectiva. Primero, por su permanente disputa con otras posturas a las que él llama modernas, y que ponen en duda y en descrédito el pensamiento tomista y aristotélico; y segundo, por su deseo de afirmar a los viejos filósofos de las «picaduras»

de los modernos.[23] Debemos recalcar que la intención del Lunarejo de defender a santo Tomás de las «picaduras» de los modernos «jesuítas» expresa una defensa radical y cerrada del aristotelismo que no acepta ninguna división interna en la tradición escolástica, pero por el otro lado, como hemos señalado, lo hace con una argumentación de la teoría platónica de las ideas. La importancia de Platón y del idealismo están fuera de toda duda. En su pensamiento todo concurre a la defensa de los universales, tal y como Platón lo sugirió. En realidad, Platón justifica a Aristóteles. Son los inicios —a nuestro modo de ver— de una modernidad, pero conservadora.

Sabemos que El Lunarejo alude, en realidad, a las posiciones de los jesuítas. Habría que señalar que estos representaron un pensamiento filosófico que tiene también como base a la escolástica del Renacimiento y no precisamente al pensamiento moderno francés o inglés de la época expresado en Descartes o Bacon. Son estos los que verdaderamente combaten y critican al pensamiento escolástico o partes sustanciales de él. Por ello, conviene preguntarse: ¿qué es lo que realmente busca Espinoza Medrano? O mejor, ¿qué es lo que lo mueve a desarrollar sus ideas con tanto celo? Nos parece que El Lunarejo busca una defensa de la tradición y de la unidad imperial española frente al surgimiento de potencias que lo desafían, pero, también quiere cerrar filas a posiciones que en el ámbito interno, intelectual y filosófico, pueden debilitar el papel de la escolástica y hacerles el juego a los enemigos de la Iglesia y de España. Como dijimos al principio, no estamos en el inicio de la Conquista ni de la Colonia sino de un momento especial en que el poderío español enfrenta problemas y empieza a perder fuerza y hegemonía.

[23] En su obra ***Philosophia Thomistica sen Cnrstis Phibsophicus,*** señala defender a «Platón, Aristóteles, Porfirio, Santo Tomás, Cayetano, y otros antiguos vanguardistas de las ciencias [...] de la envidia de los celosos y de las picaduras de los modernos». Redmond, ***Wútet, Juan de Espinosa Medrano: Sobre la Naturaleza de los Universales,*** en ***Humanidades,*** Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Número 3-1969, página 133.

La posición de Espinoza Medrano intenta justificar y legitimar un razonamiento que tenía ya más de una centuria en el poder.[24]

2. LA MIRADA DEL PROBABILISMO

El probabilismo hunde sus raíces en los orígenes coloniales y es tan viejo como el pensamiento realista. No es, pues, un movimiento que aparece a finales de la Colonia. El probabilismo se irá posesionando —y con fuerza— al declinar el pensamiento dogmático escolástico, lo que no quiere decir que no haya una postura dogmática al final de la Colonia o que no hayan existido perspectivas probabilistas desde inicios de esta. En realidad, el probabilismo atraviesa la Colonia. Obviamente, no es el mismo movimiento el que nace junto a la Colonia que el que finaliza con ella. Ambos tienen un gran peso de la tradición escolástica, pero las implicancias políticas son determinantes hacia el fin del período colonial.

Trabajaremos primero el tema que concierne al probabilismo, que es la licitud de la opinión menos probable; y luego, en un segundo momento, apreciaremos los límites y las perspectivas de esta corriente probabilista en un contexto más político y social.

2.1 El problema no es teórico, sino práctico. La licitud de lo menos probable

Podemos situar los inicios relativamente formales del probabilismo en la famosa proposición de Bartolomé de Medina a fines del siglo XVI que plantea «si est opinio probabilis licitum est eam sequis licet oposita probabilior est»[25] dando paso así al silogismo que caracterizará

[24] Cfr. Castro Augusto, ***El Perú, un proyecto moderno. Una aproximación al pensamiento peruano,*** Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero y Centro de Estudios ***y*** Publicaciones (CEP), 1994.

[25] ***Diccionario Enciclopédico de Teología Moral.*** Madrid: Ediciones Paulinas, 1974.

el planteamiento probabilista: «Lícito es seguir la opinión verdaderamente probable; la opinión menos probable en concurso con la más probable es probable, verdaderamente: luego es lícito seguirla».[26]

Inicialmente el probabilismo no será cuestionado porque se muestra como una reflexión que está atenta y responde a las nuevas situaciones que se presentan ***y*** deben enfrentarse. No es raro por ello apreciar su uso entre los teólogos salmantinos.[27]

Junto al movimiento probabilista resurgen, desde la Edad Media, corrientes vinculadas a un ascetismo radical y rigorista. Estos movimientos se expresaron en formas que se conocen como el nombre de jansenismo y de probabiliorismo. No son definitivamente movimientos nuevos en el seno de la Iglesia. En la larga historia de la Iglesia se han desarrollado expresiones radicales que identifican la salvación con una suerte de privaciones y castigos corporales. No es el caso estudiarlos en este momento, pero haremos algunos comentarios que nos parecen pertinentes.

Estas posturas tienen más que ver con una práctica que reconoce el cuerpo y, por extensión, el mundo como expresiones del mal. Desde los gnósticos, los maniqueos, grupos de milenaristas y rigoristas medioevales, así como de cataros y bogomilistas, se ha entendido que la práctica del ascetismo radical es un buen instrumento para alcanzar la salvación. Mortificar el cuerpo ha estado enlazado siempre con el ejercicio de virtudes que nos permiten concentrarnos en lo que verdaderamente es importante, el espíritu. La Iglesia condenó siempre estas posturas por considerarlas, en muchos casos, extremas y que atentaban contra la vida humana. A pesar de que la condena eclesial pueda haber sido aceptable desde un punto de vista teológico, muchas veces las formas de vencer las herejías no fueron por su parte, precisamente muy cristianas, como fue el caso, por poner ejemplos, la represión de los cataros y de

[26] Barreda Laos, Felipe. ***Vida Intelectual del Virreinato del Perú,*** Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964, página 215.

[27] Sala, Mariella. ***Sumisos y Probabilistas,*** Texto en vías de publicación.

los movimientos espiritualistas. En realidad, fueron guerras brutales y sangrientas. Por ello conviene una mirada prudente para apreciar la relación entre la Iglesia y el rigorismo. En realidad, las tensiones por ese ángulo han sido más intensas y críticas que por el lado contrario.

Como puede comprenderse, el probabilismo se sitúa en otro ámbito y, como sugieren algunos, en el otro extremo de la polémica. El probabilismo, a los ojos de la Iglesia, lejos de ser riguroso, alienta el sensualismo y la moral relajada y laxa. La Iglesia condenó el jansenismo, pero también lo hizo con el probabilismo.

La condena de la Iglesia aparece junto a la crítica política que no ve con buenos ojos la aplicación del probabilismo en materia política y en materia de fe. El 4 de marzo de 1679 la Iglesia lo condena en un Decreto del Santo Oficio bajo el título de *Errores varios sobre materia moral (II)*. Presentamos, a continuación, las ocho primeras de las 65 proposiciones que fueron condenadas. Ellas nos pueden dar una idea de lo que el peligro del probabilismo significaba para la Iglesia:

> 1. No es ilícito seguir en la administración de los sacramentos la opinión probable sobre el valor del sacramento, dejada la más segura, a no ser que lo vede la ley, la convención o el peligro de incurrir en grave daño. De ahí que solo no debe usarse de la opinión probable en la administración del bautismo, del orden sacerdotal o del episcopado.
>
> 2. Estimo como probable que el juez puede juzgar según una opinión hasta menos probable.
>
> 3. Generalmente, al hacer algo confiados en la probabilidad intrínseca o extrínseca por tenue que sea, mientras no se salga uno de los límites de la probabilidad, siempre obramos prudentemente. (Nota 1. Por estas sentencias se condena el sistema moral que se llama laxismo).
>
> 4. El infiel no cree, llevado de la opinión menos probable se excusará de su infidelidad.
>
> 5. No nos atrevemos a condenar que peque mortalmente el que solo una vez en la vida hiciere un acto de amor a Dios.

6. Es probable que en rigor ni siquiera cada cinco años obliga por sí mismo el precepto de la caridad para con Dios.

7. Solo entonces obliga, cuando estamos obligados a justificarnos y no tenemos otro camino por donde podamos justificarnos.

8. Comer y beber hasta hartarse por el solo placer no es pecado con tal de que no dañe a la salud; por lícitamente puede el apetito natural gozar de sus actos.[28]

Como se puede apreciar estas primeras ocho proposiciones condenadas refieren a varios asuntos. Los temas de carácter más religioso son: que el valor de los sacramentos no puede ser materia probable, que el infiel puede no creer, que no es obligatoria la acción de la caridad, que no peca mortalmente quien hace en su vida un acto de amor, y que no peca contra la salud quien come por el placer de comer. Obviamente existe una preocupación por el manejo «prudente» en materia de fe y de administración eclesial. Nos interesa, sin embargo, destacar la condena de los puntos dos y tres.

En relación con la segunda proposición condenada conviene precisar que la materia concierne al derecho y en especial al magistrado. La condena es que el juez no puede guiarse por la opinión menos probable. Esto causaría revuelo actualmente, pero indica el sentido y la preocupación que tiene la Iglesia y el poder a causa del probabilismo, porque indudablemente puede atenuar o morigerar la comprensión de lo que se entiende por delito, e incluso no condenar lo que para algunos sería condenable. Pensamos en la discusión sobre la condena que debe recibir el que elimina al tirano, o el debate acerca de si es un delito eliminarlo.

En relación con la tercera proposición condenada, es muy claro que tocamos el punto central de la doctrina probabilista y la preocupación

[28] «Errores sobre materia moral condenados por Decreto del Santo Oficio, del 4 de marzo de 1679». En Denzinger, Enrique. ***EL Magisterio de la Iglesia,*** Barcelona: Editorial Herder, 1963, páginas 302 y ss.

que esta genera en la Iglesia y en el poder de turno. Hay varios elementos a comentar.

Empecemos un primer comentario con la última idea: «mientras no se salga de la probabilidad, siempre obramos prudentemente». Es muy claro que la postura crítica sostiene lo contrario: «que aún dentro del ámbito de la probabilidad puede haber imprudencia»; lo que nos lleva a pensar «que la prudencia solo está vinculada con la opinión más probable». Esta nos parece que es una crítica al probabilismo que desnuda el interés dogmático e idealista de quien critica. En una postura no probabilista es imposible hablar de «lo más o lo menos probable». En realidad, lo más probable es siempre la verdad.

Un segundo comentario es sobre la idea de prudencia. La prudencia es una virtud racional que permite, precisamente, tomar una decisión después de una evaluación exhaustiva y madura de un problema. Por ello, pensamos que el probabilismo se vincula con las viejas virtudes aristotélicas que nos hablan de la ***fronesis.*** Es un tema intrínseco a la cultura escolástica. ¿Qué sentido puede tener una práctica casuística que evalúa las probabilidades de las acciones a tomar y que trata de ponderar y juzgar las acciones efectuadas? El probabilismo puede resultar imprudente si no es capaz de advertir el peso de las argumentaciones y determinar qué es lo más y lo menos probable. Pero, de ninguna manera es imprudente si al señalar lo complejo de los problemas permite determinar diversas salidas o juicios probables sobre las acciones y las cosas. El probabilismo nació articulado precisamente por el sentido de prudencia. No puede ser que por la misma virtud sea descartado por elegir las opciones menos probables.

Finalmente, un tercer comentario sobre la parte primera de la proposición señalada en la expresión «hacer algo confiados en la probabilidad intrínseca o extrínseca por tenue que sea». Aquí el tema está en la confianza en la probabilidad «por tenue que sea». Al parecer hay que desconfiar de la probabilidad porque en ella reside el problema. Si nos preguntamos qué significa no confiar en la probabilidad intrínseca o

extrínseca de algo, simplemente podemos responder que esto significa que no debemos reconocer que hay explicaciones diversas y posibles para las cosas. En realidad, es la exigencia de seguir con lo establecido.

El probabilismo representó así una crítica medular al pensamiento dogmático, idealista y conservador de la Colonia. Pero no pensamos que el probabilismo haya supuesto una ruptura radical con la escolástica y menos aún con el silogismo. Creemos, más bien, que expresó una manera de interpretar la escolástica misma. No hay que ser muy astuto para descubrir que manteniendo la forma del silogismo el contenido se rebela contra ella.

La probabilidad es el reconocimiento de que la verdad no es poseída totalmente y que la posición del sujeto no puede determinarla con exactitud. No hay duda de que estamos ante una perspectiva que niega la posibilidad del conocimiento absoluto de la verdad y que coloca en el sujeto la determinación relativa de la misma. Pero la cuota de relativismo la pone el sujeto, porque este no es capaz de tener un conocimiento pleno de la verdad.

La virtud que significa el reconocimiento de la ignorancia puede transformarse en un obstáculo si pensamos que la construcción de la conducta moral puede sostenerse solamente en principios probadamente científicos y verdaderos. El probabilismo es el antecesor de las posturas epistemológicas de la modernidad porque niega una verdad reguladora y ordenadora del cosmos y de la vida social, religiosa y personal. En realidad, y para el mundo de la época, pone en cuestión los principios filosóficos y teológicos de una escolástica que justificaba el papel del poder colonial.

2.2 La amplitud y el límite del probabilismo

La observación de Pablo Macera

El probabilismo se muestra peligroso cuando pone en cuestión la observancia tradicional de determinadas reglas, sean religiosas o políticas. La acusación de moral «laxa» o relajada y la crítica de «sensualistas» a sus

defensores ponen ante nosotros la amplitud y los límites del debate sobre el probabilismo. Hacia mediados del siglo XVIII, la polémica sobre el probabilismo subió de tono y sus repercusiones fueron intensas, no solo en el debate entre los dominicos y los jesuítas, acusados unos de rigorismo y otros de probabilismo, sino en el debate sobre la conducción del poder en la Colonia.

En el primer siglo de la colonización, la discusión probabilista no significó graves problemas de carácter político o teológico. Hacia fines del siglo XVII, como hemos visto ya, el probabilismo es condenado por la Iglesia y existe un debate intenso frente a las posturas probabilistas; el probabilismo, sin embargo, no se expresa públicamente y arrecia contra él la reacción conservadora y realista. Cosa diferente sucede a mediados del siglo XVIII, época tormentosa que anuncia la caída del régimen colonial, cuando el probabilismo es perseguido y combatido con fiereza. Conviene por ello entender adecuadamente el desarrollo histórico del movimiento.

El probabilismo fue un intento filosófico que buscó fundar un punto de vista teológico y político alternativo. Este punto de vista teológico y político consistió en sostener que la soberanía política derivaba del pueblo y, en términos teológicos, que el verdadero poder no estaba en el monarca, sino en el Papa; el poder sobrenatural sobre el natural. No se puede decir que el probabilismo y sus tesis centrales estuvieran ausentes de los viejos debates medievales; filósofos medievales como Juan de Salisbury en el siglo XII, Santo Tomás en el siglo XIII y en el XIV Guillermo de Ockham, ya lo habían formulado y defendido. A principios del siglo XVI, Bellarmino y Suárez también lo habían hecho, como hemos señalado en líneas anteriores. Se trataba, en última instancia, de reducir el poder de los reyes; ello debía garantizar el poder espiritual de la Iglesia. La presencia moderadora de un poder no-político como el de la Iglesia controlaría los impulsos de los príncipes modernos.

Fueron los jesuítas, en este período colonial, los que alentaron las tesis probabilistas para limitar el poder español colonial sobre los territorios

conquistados y colonizados. Esto hizo que los jesuítas jugaran un papel muy importante en la moderación del aristotelismo y que fueran el cimiento para el desarrollo de las corrientes filosóficas modernas en sentido estricto. Su expulsión prueba la profunda preocupación de la monarquía frente a las tesis del regicidio y del tiranicidio, así como de la emancipación política indígena que la monarquía ve asociadas a las posturas probabilistas.

El probabilismo —defendido principalmente por la Compañía de Jesús, pero no solo por ellos— fue, pues, enfrentado por la monarquía española al punto de expulsarla de sus dominios en 1767. Esto puede indicarnos el grado de conflicto político vivido en las colonias y, a juzgar por lo que sucedería décadas después, fue uno de los elementos que expresa el fin del imperio español. La Iglesia romana no solo avaló la expulsión, sino que, presionada, la confirmó.

A pesar de lo sucedido, conviene que no reduzcamos el probabilismo a sus secuelas políticas, porque este expresa más una postura de crítica a un pensar absoluto que a una doctrina de libertad social o política. Nos parece que no hay que ver en el probabilismo de este momento un antecesor de la libertad política o social expresada a la manera del liberalismo. Eso sería ver el probabilismo con ojos cerradamente republicanos y eso no permite comprenderlo a cabalidad. Este probabilismo no es un antecedente ni lógico ni político del liberalismo. Históricamente es anterior, pero no necesariamente todo probabilismo deviene en liberalismo. Lejos de la crítica al absolutismo, el probabilismo desaparece.

La propuesta de separación de España se produce en otro momento, cuando el probabilismo queda integrado en una perspectiva más liberal y eso se producirá más de una centuria después. Conviene anotar que el pensamiento moderno es, de por sí, un pensar relativista y probabilista al sostener que depende del sujeto pensante la confirmación de la realidad. Pero el probabilismo no es necesariamente liberal ni patrocina un modelo político o económico. El probabilismo es de alguna manera, por un lado, un nexo que nos permite entender la continuidad —operada

en América— entre la tradición medieval y la moderna; y, por el otro lado, un movimiento filosófico que nos muestra las tendencias morales y políticas de la época y sus crecientes contradicciones.

Nos parece importante insistir en una idea. Para los defensores de la escolástica más dura e intransigente el probabilismo solo podía llevar, como dice Macera, a «un relajamiento y corrupción de las costumbres coloniales».[29] Lo interesante es la discusión entre la postura de Lope de Rodó en su texto ***Idea Sucinta del Probabilismo y*** la posición de ***La Antorcha Luminosa*** atribuida a Ruiz Cano.[30] Lo que le llama la atención a Macera es que el autor de esta última publicación «apelaba a una instancia superiop> o a un «pensamiento moderno». No se equivoca Macera cuando advierte que los límites del probabilismo con el liberalismo político son débiles. Quizá la dificultad no está en advertir vínculos de relación entre el probabilismo y el pensamiento moderno liberal de origen católico y escolástico. Lo difícil es advertir vínculos del probabilismo o de este pensar, que llamaremos liberal-católico, con el llamado liberalismo político y económico desarrollado en Europa o Inglaterra. Lo que genera la dificultad es no comprender que la noción de modernidad es multívoca y que en la propia tradición occidental esta se ha manifestado de diversas formas. Existe, desde nuestro punto de vista, una diferencia remarcable entre la modernidad del norte de Europa con la modernidad que nace en nuestras tierras. La una no tiene argumentos para negar el carácter moderno de la otra.

Otra cuestión que nos parece importante es la relativa a la crítica al probabilismo como portador de una moral «laxa». Lo que muchos pensaron fue que el probabilismo era la base teórica de una moral laxa. En realidad, esta acusación proviene de sectores que se encuentran en

[29] Macera, Pablo. *El probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII, Separata de Nueva Corónica,* No. 1, Órgano del Departamento de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963, página 5. También en *Trabajos de Historia,* Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1977, II Tomo, páginas 79-137.

[30] Macera, Pablo, op. cit., página 123.

la posición adversa al probabilismo. La acusación de laxistas o «sensualistas» tiene el interés de definir como inmoral a un movimiento que cuestiona el poder religioso y político.

Como podemos apreciar, el probabilismo se desarrolló de menos a más, impugnando el sentido del poder absoluto y el papel de la monarquía. Lo que se inició con un claro interés casuístico y para dar pie a la libertad de conciencia, se transforma en una bandera política de lucha o, como sugiere la publicación probabilista, en una «antorcha luminosa».

Naturalmente, la expulsión de los jesuítas, acusados de ser enemigos de la monarquía, así como la nueva perspectiva de las clases criollas que empiezan a percibir una diferente orientación en cuanto al territorio, al sentido de patria, al comercio frente a otras regiones y países, muestra también una nueva sensibilidad y un nuevo pensamiento. El probabilismo se confundirá con estas ideas liberales y modernas. La posición de Vizcardo y Guzmán, un jesuíta expulsado del territorio español, puede mostrar la posición que habían asumido algunos líderes religiosos. No resulta para nada extraño que un jesuíta tenga posturas liberales. El trabajo de Pablo Macera, titulado ***Tres Etapas en el desarrollo de la conciencia nacional***[31] muestra los cambios producidos en importantes intelectuales en pleno siglo XVIII. La obra de José Eusebio de Llano Zapata escrita en el mismo siglo, ***Memorias histórico-fisicas, crítico-apologéticas de la América Meridional?***[32] por su parte, apunta a una nueva actitud de reflexión científica que intenta alejarse del pensamiento escolástico. No obstante, debemos recordar que nos encontramos al final del siglo XVIII y todos estos son personajes y muchos otros —vinculados con la reflexión política y científica— expresan la inicial influencia de las ideas filosóficas modernas no escolásticas a fines del período colonial español.

[31] Macera, Pablo. ***Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional.*** Lima: Editorial Fanal, 1956.

[32] Llano Zapata, José Eusebio. ***Memorias histórico, físicas, crítico, apologéticas de la América Meridional.*** Lima: IFEA, PUCP, UNMSM, 2005.

Del inicial probabilismo que plantea de manera subordinada un ideal de formación política, se irá pasando —a medida que transcurren los siglos— a un ideal más acorde con los principios filosóficos de la modernidad patrocinada por el pensamiento continental europeo y moderno. Lo que hemos podido observar con nitidez en nuestro medio es que a partir de la crítica a las posturas más dogmáticas e intransigentes de la escolástica se han ido desarrollando corrientes filosóficas que se articularán e identificarán con los sentimientos nacionales y particulares. De tal manera, la vieja escolástica dogmática será, a los ojos de los pensadores del siglo XVIII y del XLX, expresión nítida del poder español. Se pensará incluso que son más bien las corrientes filosóficas de la Europa moderna las que se confunden con los ideales de independencia política y de libertad. Nosotros pensamos que en realidad no fue así.

El probabilismo nunca dejó de ser parte de la vieja escolástica. La lógica probabilista expresa los mismos elementos que caracterizan al pensamiento dogmático escolástico: en un lenguaje formal se expresa la nueva subjetividad moderna. Habría que pensar que hay una ruta especial en nuestra tradición de pensamiento que hace que esta escolástica transite su propio derrotero moderno. Por ello, conviene estar prevenidos para comprender que el liberalismo peruano o latinoamericano tiene más de este probabilismo, finalmente escolástico, que de Thomas Hobbes o de John Locke.

3. MÍSTICA Y ESCOLÁSTICA
ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

La escolástica no se agota, ni en el pensamiento dogmático al estilo de El Lunarejo, ni en la discusión probabilista. Nos parece que existe un ámbito sumamente desarrollado, como poco estudiado, y es el de la contemplación y la mística en la Colonia. Esta perspectiva cruza y remonta efectivamente las dos vertientes señaladas. No solo reconoce, como toda escolástica, que existe un principio válido y ordenador, *causa*

primera, que debe ser conocido por la inteligencia; sino que exige una nueva relación con él: debe establecerse una relación amorosa con él. De la misma manera, no solo reconoce la variedad de probabilidades sociales, morales y políticas que pueden abrirse a la acción humana, sino que acentúa y remarca la acción con los más desvalidos y los insignificantes: los indios. Con ello supera el debate de los criollos frente a los españoles y coloca la reflexión poh'tica y la organización social de la Colonia en otro horizonte.

Así, esta mirada contemplativa por un lado, y sumamente concreta y pragmática por el otro, rebasa nuevamente el marco formalista de la escolástica, pero no la abandona, y muestra la subjetividad desbordante de los sujetos que la viven. Nos queda muy claro que esta subjetividad desbordante es una muestra del interés individual moderno —en este caso por el absoluto religioso aunque podría ser por la belleza como en el barroco— que indica la profunda huella de los tiempos modernos en la vida cotidiana y la conciencia de las personas. La vida contemplativa —al margen de si estamos o no de acuerdo con el contenido reügioso que ella implica— no deja de mostrar la subjetividad individual como una clara característica de la práctica moderna. Así, por ejemplo, mística y lucha política y social en defensa del prójimo, en este caso, de los indios, se articulan maravillosamente. El máximo amor a Dios se corresponde con el máximo amor por los desvalidos, los indios.

Iniciaremos nuestra reflexión sobre este tema con la obra de Antonio Ruiz de Montoya, en particular con el texto que escribió al final de su vida en 1651 en Lima, ***El sílex del divino amor,*** para luego presentar uno que escribió también en Lima, un poco antes de acabar el ***Sílex,*** esto es, ***Apología del Catecismo,*** escrito en lengua guaraní; finalmente, comentaremos algunas ideas de la ***Conquista espiritual,*** donde Ruiz de Montoya nos presenta el sentido de las reducciones del Paraguay y su significado. Esta reflexión nos permitirá colocar el tema de fondo, que a nuestro juicio es el de la mística y la contemplación, como el punto de partida de su actividad intelectual, misionera y social. Obviamente, la acción

misionera refuerza su visión contemplativa, pero es centralmente su manera de entender la fe lo que lo mueve a un comportamiento moral y político como el que desarrolló en el siglo XVII. La presentación ordenada del ***Sílex*** nos ayudará a comprender cómo la filosofía escolástica se constituye en un punto de partida para la contemplación.

Tenemos que reconocer antes de empezar que, al margen de la presentación que podamos hacer, y de la coherencia de sus ideas y propuestas, su acción ha quedado marcada para siempre en la historia de América Latina, en la de los guaraníes y en la del Paraguay en particular.

3.1 El «sílex» del divino amor: conocimiento *y* amor de la primera causa[33]

Uñó de los pasajes que presenta José Luis Rouillon sobre Ruiz de Montoya nos parece sumamente indicativo de su manera de pensar y de actuar. Con esta anécdota quisiéramos empezar nuestra reflexión sobre su obra mística.

> Damas de la sociedad madrileña querían retenerlo para que se consagrase al apostolado en la villa: «Padre Antonio, déjese ya de jornadas y navegaciones, quédese acá y conviértanos a nosotras, como allá lo ha hecho con tantos gentiles. Mire que es buena tierra Madrid [...] Mostró Antonio cortésmente su agradecimiento, pero añadió: Señoras, esta corte de Madrid es muy buena para dejarla por amor de Dios. Y volviéndose a su compañero, el Padre Manquiano, le dijo: [...] no permita V.R. que mis huesos queden entre españoles, aunque muera entre ellos, procure que vayan a donde están los indios, mis queridos hijos, que allí donde trabajaron, y se molieron, han de descansar.[34]

Esta anécdota nos parece muy reveladora del carácter y de los intereses que movían a Ruiz de Montoyá. Estaba en Madrid tratando

[33] Ruiz de Montoya, Antonio. ***Sílex del Divino Amor,*** Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991, páginas XLVIII y XLLX.

[34] En Ruiz de Montoya, op. cit., página XLVIII. Cfr. Jarque, página 624.

de conseguir el respaldo del rey para la defensa de los guaraníes; la diligencia demoraba y, dado su prestigio como padre superior de las reducciones del Paraguay, era relativamente normal que muchas personas en Madrid quisiesen que se quedase con ellas. Pero Ruiz de Montoya no solo no aceptó, sino que trazó una línea de distancia que es muy profunda: quería vivir y morir con los indios. Allí donde «trabajaron y se molieron» deben descansar sus huesos.

Este jesuíta criollo y limeño combina una rica vida contemplativa y reügiosa con la más comprometida y sólida práctica a favor de los guaraníes. Es nuestro interés apreciar cómo convergen estos elementos.

El nombre de «sílex» hace referencia a una variedad de cuarzo que produce chispas. El Diccionario de la Real Academia de la Lengua dice «variedad de cuarzo que se compone de sílice con muy pequeñas cantidades de agua y alúmina [...] Da chispas herido por el eslabón». Eslabón, significa, según el mismo diccionario, «hierro acerado del que saltan chispas al chocar con un pedernal». Pedernal es sinónimo de «sílex». Según Rouillon, Ruiz de Montoya tomaría el nombre de la ***Yesca del divino amor*** de Ludovico Blosio, un benedictino flamenco.[35] Según nuevamente el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, «yesca» tendría varios significados. Uno «materia muy seca, comúnmente de trapo quemado, cardo u hongos secos, y preparada de suerte que cualquier chispa prenda en ella». Otro significado sería «cosa sumamente seca, y por consiguiente dispuesta a encenderse o abrasarse» y, finalmente, el último sentido es «incentivo de cualquier pasión o afecto».

Esta claro que «sílex» y «yesca» tienen elementos comunes, pero hay elementos que no lo parecen tanto. La «yesca» aparece más activa que el «sílex». La «yesca» está preparada para abrasarse, en tanto que del «sílex» salen chispas si se fricciona. Aparentemente, Ruiz de Montoya coloca en la imagen del «sílex» una perspectiva en que la iniciativa la tiene Dios sobre el hombre. De él depende que salgan chispas. El título de

[35] Ruiz de Montoya, op. cit., página 1.

la obra según Jarque es ***Sílex del divino amor, en que se saca y prende en la voluntad este fuego divino.*** Esto coincide con lo que acabamos de sostener y quizá puede resolver la preocupación de Rouillon: «Sorprende desde el título la preferencia de Ruiz de Montoya por el apelativo filosófico de Dios como primera Causa».[36] La definición escolástica de Dios como Causa primera explica, a juicio nuestro, con bastante claridad, el título propuesto por Ruiz de Montoya.

a. ***La mística es para todos: indios, niños e «idiotas»***

Uno de los pasajes más reveladores que presenta Antonio Ruiz de Montoya en el ***Sílex*** hace referencia a cómo él mismo descubre el sentido de la mística por confesión de Ignacio, un indio guaraní. La manifestación de Ignacio, narrada por Ruiz de Montoya, es reveladora:

> Acuérdesete que andabas por aquellos días deseoso de hallar modo fácil de tener continuamente presencia de la primera Causa. Y quiso el cielo que este, nuevo en la fe, a ti ejercitante antiguo, te enseñase en un solo acto de fe lo que buscabas.
>
> Saliendo un día de su loable ejercicio de oir misa, sin tú preguntarle cosa, ni aun haber hecho concepto de los quilates de su espíritu, te habló en esta forma: Yo, dice, en despertando, luego creo que está Dios allí presente y acompañado de esta memoria me levanto. Junto mi familia y, guiando yo el coro, rezo con ellos todas las oraciones. Acudo luego a oír misa, donde continúo mi memoria y acto de fe que allí está Dios presente. Con esta misma memoria vuelvo a mi casa. Convoco a mi gente a que acuda al trabajo. Voy con ellos. Y por todo el camino conservo esta memoria, que nunca se pierde, mientras la labor dura. Vuélvome al pueblo y mi pensar en el camino es solo que allí está Dios presente y me acompaña. Con este mismo pensamiento entro en la iglesia, primero que en mi casa. Allí adoro al Señor y le doy gracias por el continuo cuidado que de mí tiene. Con que alegre y contento entro en mi casa a descansar. Y, mientras como, no me

[36] ídem, página 1.

> olvido que está allí Dios presente. Con esto duermo. Y este es mi continuo ejercicio.[37]

La reflexión de Antonio Ruiz de Montoya no se hace esperar. El «indio, ayer gentil [...]» vivió permanentemente en la presencia de Dios. Esto ha sido toda una revelación. Su interés será aprender de esta experiencia mística e incorporarla a la actividad cotidiana. Como se apreciará en las líneas que vienen, Ruiz de Montoya insistirá en que si cien veces olvidaste la presencia no importa, vuelve nuevamente a pensar en él.

> Este indio, ayer gentil, vivió de esta manera y de la misma manera murió, tan santamente, con tanta resignación en Dios y con tan tierno aliento y confianza que a todos dejó prendas de su salvación eterna.
>
> Mira tú ahora en este ejemplo, si este ejercicio en un acto de fe es para uno u otro o para todos. Determínese tu voluntad de veras. Apliqúese a la labor de tu deseo [y] cuidado. No te desespere el cuidado que tuviste ni te dejes arrastrar de la memoria que te precipita a las cosas temporales. Si cien veces te olvidaste de Dios, vuelve con mayores alientos a buscarle. Y puedes con tanta facilidad hacerlo como un simplísimo acto puedes poner la mente en Él en un instante.[38]

Nos parece que lo que se acentúa como importante y fundamental es la idea de tener presente siempre a Dios. Es percibirlo siempre presente en la vida cotidiana. Al parecer, la mística no supone nada de lo que se imagina vulgarmente. No hay revelaciones, ni alucinaciones y menos visiones. Simplemente es tener conciencia permanente de la presencia de Dios en el mundo y en la propia vida.

Ruiz de Montoya pensaba que la mística alcanza a cualquiera, sea indígena, niño o «idiota», que en su época tenía la connotación de «hombre sin letras». Todos ellos son susceptibles a alcanzar la presencia

ídem, páginas 156 y 157.
ídem, página 156.

de Dios. En realidad, estamos ante una perspectiva que entiende la fe como una gracia, y la maduración de la fe, es decir, el proceso de contemplación, también como una gracia de Dios. En tan «incomprensibles caminos» para el hombre, Ruiz de Montoya advierte a Francisco del Castillo que ni que se espante ni apruebe todo con determinación. En estas cosas el «idiota» sale mejor parado que el letrado.

> Y así no te azores ni te espantes cuando el rustico y el simple idiota te consultare místicas cuestiones, abstraídas de formas y figuras. De que si les pides razón, ni él ni tú la alcanzas. No lo desalientes ni condenes por altas y encumbradas cosas que te diga. Ni con determinación arrojada las apruebes. A su vivir atiende. Y considera que más sabio sale del retraído rincón el idiota, olvidado de sí, que de la cátedra el que soberbio se vende por letrado.[35]

b. ***El fruto de la contemplación es para niños***

Tomar nota de la presencia de Dios no significa esforzarse racionalmente por pensar en él. De lo que se trata es simplemente de percibir y sentir la presencia divina. La imagen que propone Antonio Ruiz de Montoya es la actitud de los niños frente a las cosas. Recuerda la imagen de que es necesario «hacerse como niño» para ingresar al Reino de los Cielos,

> Este es el reino de los cielos que la Verdad te dijo: *Nisi efficiamini sicut párvulas iste, non intrabitis in regnum coelorum.* Si no os hacéis como este niño, no entraréis en el reino de los cielos. (Mt. 18,3). La Verdad misma te lo ofrece. Y tú entras en él, si de verdad te hicieres niño y, entre otras propiedades, ignorante y simple. Porque la simplicidad es esencial tela de que te viste. Y reconoce y ama este traje en sus criaturas.
>
> El niño, con simplicidad desnuda de argumentos de géneros y especies, de materias y formas, coge el panal de miel y, sin investigar la cualidad que tiene, el modo, o de qué o quién o cuándo la fabricó la

[35] ídem, página 113.

> abeja, para qué cosa es útil, cuándo hará daño o provecho; por todo eso pasa sin discurso y solo atiende al dulce que concibe y a comer y a mantenerse."[40]

La imagen del niño es altamente explicativa del quehacer místico. Los niños en su simplicidad atienden lo que les interesa y andan despreocupados de otros asuntos. Esa actitud se vuelve crucial para percibir y sentir la presencia de Dios. La presencia de Dios no parece ser un estado mental, parece referirse más bien a una manera de vivir. Eso es lo que propone a su discípulo Francisco del Castillo para el que está escribiendo el Sílex.

> Así tú te has de hacer niño. Deja argumentos. [Deja rus sentidos. Y pasa al punto fijo, conclusión y fin de argumentos,]* a la última conclusión de tu entendimiento, que pondrás en el Ente infinito. Y allí reposa y te entretiene con chupar el divino néctar que destila, en donde estarás seguro de enemigos.[41]

c. *La critica a los doctores*

Ruiz de Montoya aprovecha la imagen del niño simple que «desea comer fruta» para criticar el papel de los filósofos y de los doctores. La crítica apunta a definir las diferencias entre mística y el ejercicio racional que puedan tener médicos, filósofos y sofistas.

> [...] Porque está cierto que el muchacho solo atiende a comer la fruta y aprovecharse de ella. Mas si ve que entran caterva de doctores, de filósofos, médicos o sofistas, a estos los recibe con sosiego y no les trata de impedir la entrada. Antes se llega afable y con atención los oye: al filósofo que define la fruta; al médico que le da sus cualidades y aplica sus virtudes a lo nocivo que la otra tiene, aplica para su uso los remedios; al sofista que con aparentes razones la ensalza. [...] Y es

[40] ídem, página 131.

* Texto añadido

[41] ídem, página 131.

> porque conoce que estos doctos entran solo a apacentar la curiosidad en la fruta, no a comerla. Los niños sí, a comer y hartarse de ella. Y así verás que no hace caso el demonio que te engolfes mucho en el discurso curioso de las cosas de Dios, sus perfecciones, los modos que hay de orar. Pero si llegas a gustar del fruto, ahí son sus enojos y ardides para que no comas y quedes en ayunas. A los niños teme que lleguen a gustar y a hartarse de las dulzuras de Dios, con que viven ***y*** crecen en virtudes, aunque en definirlas no acierten.[42]

Según Antonio Ruiz de Montoya estos personajes solo «apacientan la curiosidad en la fruta», pero no la comen. Los filósofos en particular solo «definen» la-fruta, mientras los sofistas «aparentemente la ensalzan», pero ninguno de ellos la come. En realidad, la idea que quiere transmitir es que no se trata de definir qué es —el discurso sobre Dios, la oración u otra cosa—•, lo importante es «gustar el fruto». Ese es el sentido de la metáfora. Contar con la simplicidad del niño es lo más importante para el conocimiento y para el amor con Dios: «Y así, dejadas [las] cuestiones, te conviene valerte de la simplicidad de niño, con que veloz, alegre, desocupado, ansioso, confiado y Ubre, llegarás a satisfacerte con plenitud entera de los suaves frutos de aquel divino árbol de la vida».[43]

Como podemos observar, el llamado a la contemplación de Dios es para todos los seres humanos. El señalar que es un indio llamado Ignacio el que vive permanente en presencia de Dios y que los niños gracias a su simplicidad pueden gustar del «fruto de la vida» nos da la prueba de que para Antonio Ruiz de Montoya la mística es una actividad para cualquiera. Esta actividad, sin embargo, exige una constancia y un esfuerzo permanente. Lo interesante es que para Ruiz de Montoya hay que estar preparado y dejar que Dios, como causa primera, tome la iniciativa.

ídem.

ídem, página 131.

3.2 Filosofía y mística

a. De la filosofía escolástica a la contemplación

De la razón al silencio

Para Antonio Ruiz de Montoya la teología tiene dos perspectivas: «notarás que la teología es una por el objeto, que solo mira a Dios, mas vístese de dos diversos trajes». Una se apoya en la razón y, la otra, en el silencio. En el caso de la primera: «[...] la escolástica atavíase de la razón natural, con que a fuerza de voces que forma en silogismos, intenta el conocimiento de la primera Causa, que viene a alcanzar y no la halla en sí misma, porque solo la considera metida y encerrada en la razón; de que solo el entendimiento queda satisfecho».[44]

En el caso de la mística, «viste traje simple y humilde y, huyendo a porfía de voces y argumentos, se retira a hacer su abstracción en el silencio, despidiendo de sí razones naturales, voces y entimemas, porque lo sobrenatural lo encumbra no solo al conocimiento de la primera Causa, sino a su aprehensión y unión con Ella con un desnudo, simple y silenciario acto».[45] Nos queda claro que la mística no es un camino alternativo a la razón: es su continuidad. Se pasa del conocimiento racional al sentimiento de amor. Esta es una peculiaridad de la mística occidental y cristiana porque no haya contradicción entre la verdad y el sentimiento del amor.

Ruiz de Montoya plantea que «no solo el entendimiento llega a alcanzar lo cognoscible, pero la voluntad queda satisfecha y llena, anhelando ensanchar sus senos para llenarlos más de afectos encendidos con las experiencias que de nuevo amor adquiere cada día a vista de la luz de la primera Causa».[46] La escolástica, finalmente, lleva a la mística; la filosofía prepara el camino a la teología y a la mística. Ruiz de Montoya

[44] ídem, página 113.

[45] ídem.

[46] ídem.

no hace diferencias entre teología y filosofía, las considera iguales y las llama escolástica. La diferencia fundamental está en la contemplación. Esa es la diferencia de fondo.

> De manera que aquella busca y halla solamente a fuerza de razones; esta, con silencio y sin razón, come y se mantiene de lo que le dan hallado. De donde viene que la escolástica, que se crió entre voces, extrañe en la mística el silencio. Aquella pide razón; esta con la fe responde. Aquella no entiende sino por semejanzas y figuras; esta no las admite, antes las arroja de sí y huye de ellas.[47]

b. De la mirada humana a la mirada humana en Dios

Borrar materias y formas

Uno de los elementos que supone el silencio es el esfuerzo de abstracción. Ruiz de Montoya habla de la mística como un camino que «hace su abstracción en el silencio». Esto nos parece que expresa principalmente un dejar los sentidos y todo lo que ellos determinan. Recomienda la abstracción permanentemente: «No te maravilles que muchas veces te repita la abstracción de materialidades, porque, si a la experiencia llegas, verás que tengo razón en repetirla». La repetición supone el esfuerzo humano para estar preparado para el momento del encuentro con la verdad.

El texto que Ruiz de Montoya comenta para aclarar esto es el del reconocimiento de Jesús por parte de sus discípulos. La reflexión es interesante porque, según él, una será la manera de conocer desde el punto de vista de los hombres, y otra desde el punto de vista de Dios. Para Ruiz de Montoya el texto lo explica con claridad.

> La cual hallarás bien clara en el Maestro, el cual pregunta: *Quem dicunt domines esse filium hominis?* ¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? Y responden los discípulos: Unos dicen que eres Elias, otros que Jeremías o alguno de los profetas. Necia comparación fue la del vulgo. Y así les pregunta a ellos: *Et vos quem me esse decitis.*

[47] ídem.

> *Tu es Christus,* responden, *filius Dei viví.* Yvosotros, ¿quién decís que soy? Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo.[48]

La reflexión que hace Ruiz de Montoya sobre el texto evangélico sugiere que, desde el punto de vista humano, estos «quedáronse hombres en las puertas y zaguán de los sentidos, y en lo exterior de la humanidad de Cristo». En tanto, «los que atienden a pasar de la puerta y entrar al palacio amplísimo de la divinidad, esos tran[s] funden del ser común de hombres y, por participación, son dioses». La imagen de ser como dioses es clara y está tomada de san Pablo; la distinción es entre una mirada humana que no puede dar cuenta de la realidad divina, y la mirada humana en Dios, que sí puede acercarse al sentido de la divinidad. Naturalmente que la imagen intenta servir de enseñanza para el que quiere seguir los pasos de la contemplación. Se necesita dejar el camino humano del conocimiento a través de los sentidos y adquirir un nuevo camino. El discípulo debe tomar ese camino. La reflexión que hace es categórica al respecto.

> Pregunta tú ahora: ¿Quieres ser hombre o Dios? Este renombre alcanzarás, si en tu oración dejas lo material y lo visible humano, que para el entendimiento todo es corto y para la voluntad cortísimo, y te arrojas a volar en una tan extendida región de la divinidad, en quien ni principio hallarás ni fin ni medio, porque no tiene partes. No verás luz ni camino, porque su ser es invisible. Ni sabrás qué cosa es, cuál sea su esencia, porque es incomprehensible.

Al dejar «lo material y lo visible humano» y entrar en «tan extendida región de la divinidad» el discípulo no comprenderá ni verá nada. Pero el sentido de la propuesta es recalcar el papel que tiene la fe para llegar a lo que no se ve. Es la fe, la «seguridad en lo que no se ve» —cana a los Hebreos de san Pablo— lo que permite el acceso a la «primera Causa». Por ello, sostiene Antonio Ruiz de Montoya que «[…] así te conviene pasar a lo que no puedes, de que sola la fe tiene las llaves. No de lo que

Mateo, 16, 13 ***y*** ss. En: Ruiz de Montoya, op. cic, página 122.

me ves. Y así debes dejar lo que ves, palpas y sientes, y pasar a lo que no ves. Porque aquí, en lo que no ves, habita la fe *y* en ella has de formar tus granjerias y aprovechamientos. Por ella crees que hay primera Causa, y que esta es dios, a quien sube el entendimiento. Y en El se emplea y ama la voluntad».[49]

En esta breve presentación de las ideas místicas de Ruiz de Montoya nos parece importante el establecimiento de los vínculos entre razón y fe, y de estas con la contemplación. Este último punto no está alejado de la perspectiva racional y de la confirmación de la fe cristiana, sino que aparece como su culminación, como su coronamiento. La plenitud de la práctica cristiana es la visión beatífica donde el sujeto se confunde con la divinidad y alcanza la unidad con Dios.

3.3 El camino de la mística

El camino de la mística parte de reconocer primero que Dios no se halla por los sentidos exteriores. Luego, Antonio Ruiz de Montoya reconoce que es el místico el que «rastrea» a Dios, sabiendo aguardar y estando preparado para encontrarlo. Ruiz de Montoya analiza las facultades del alma para ir, poco a poco, dejándolas, y abrirse al verdadero entendimiento y comprensión de la causa primera: Dios. Así, el camino llega a lo que muchos místicos llamaron las Moradas.[50] Este es el camino recorrido que va desde la abstracción de los sentidos hasta el «Castillo», donde se encuentra la divinidad.

a. Los primeros pasos en el camino de la contemplación

El primer paso que parte de la fe es dejar a los sentidos y no permitir que ellos presidan la búsqueda. Nada de lo que ellos aportan es

[49] ídem, página 122.

[50] ídem, página 207 ***y*** ss. Cfr. «Moradas del Castillo Interior». En ***Obras Completas, Santa Teresa de Jesús,*** Madrid: BAC, 1986, páginas 469 a 583. Santa Teresa habla de siete moradas.

significativo para el camino al encuentro de la divinidad, al contrario, son un estorbo:

> Si tu discurso le busca sin fe viva y tu cuidado sin amoroso afecto, no le podrás hallar. Si en Él pones los ojos, eres topo; y Él es invisible, pero más claro que la luz del sol. Si en Él pones tus oídos, eres sordo para oír tan delicada e increada voz. Y así es imposible que percibas con ese sentido su suave música. Si aplicas tu oler, nada percibirás, porque la sutileza de su olor es increada y lo que tu olfato pide es criatura. Si tu sabor y gusto, nada gustarás, porque su sabor es tan pura sustancia, que no admite accidente, y estos son los que tu paladar pide. Si aplicas tu tacto y quieres abrazarle, quedarás vació; porque es tan sutil como increado.

Como se aprecia, los cinco sentidos son inútiles para percibir la divinidad. Incluso, Ruiz de Montoya entiende que las palabras son inútiles: «si quieres explicar sus perfecciones con palabras, quedará mudo tu concepto, porque como no lo puedes hacer de tan inmensa causa, menos hallarás razones para definirlo». Ni los sentidos ni la palabra pueden decir nada de lo que es la causa primera. Los límites humanos impiden percibir el absoluto.

> Que aun el mismo Dios, que solo a sí se comprende, parece que no pudo decir de sí más que: *Ego sum qui sum.* Dios no es luz, no es bondad, no es sabio, no es poderoso, no es fuerte, al modo que tú puedes imaginar. Porque no puedes conocer sus atributos, sino por lo que vez criado, y todas las perfecciones de dios son increadas. Y así el concepto de este gran Señor no cabe en la corta capacidad de los sentidos."

Ruiz de Montoya recuerda a Platón en el Timeo: «Dijo bien un gentil: ***Genitorem universitatis tan dijpZcile est invenire, quam inventum impossibile digne profari.*** (Tan dificultoso es hallar al Criador del Universo, como después de hallado es imposible hablar dignamente de Él)». Está claro, pues, para nuestro autor, los sentidos externos

[51] ídem, página 5.

no pueden explicar el fenómeno, pero «al interno sí le queda algún resquicio. En ***ipse stat post parietem nostrum, respiciens per fenestras, prospiciensper canéelos.*** (Helo aquí, está tras nuestra pared, mirando por las ventanas, espiando por las celosías)».[52] El primer paso consiste, pues, en reconocer que solo es posible advertir la divinidad desde el mundo interno y no desde los sentidos externos o el lenguaje.

El segundo paso es reconocer que el que «rastrea» la divinidad en su esencia es el místico que se encuentra «desnudo aun de sí mismo» y que «se arroja a lo más denso de la tenebrosa calígine, en donde habita aquella sutilísima, inmensa e increada luz». La imagen platónica es similar al salir de la Caverna: «Y ese viene a quedar tan ciego en claridad tan obscura que viene a perder totalmente la vista y con ella los demás sentidos. Y ese, cuando conoce más entiende menos. Y viene a quedar más ignorante, cuanto más se anega en el abismo de la incomprehensible esencia».[53]

Este punto viene del anterior. Pasamos de lo sensible a la visión de la luz que nos obliga a reconocer nuestra ignorancia. Se conoce más, pero se entiende menos. La imagen platónica es usada como analogía para explicar, en este caso específico, el paso de lo natural a lo sobrenatural. Debemos remarcar que la primera condición de este segundo momento es que el místico se encuentra «desnudo aun de sí mismo». Lo importante es el «aun» de sí mismo porque refiere incluso a una negación de su propio yo. Una negación de sí para afirmarse en Dios.

El tercer paso, luego de superar los sentidos y de quedar anonadado por la luminosidad de la divinidad, es responder a la pregunta de cómo se ha de empezar a buscar a Dios. Lo que Antonio Ruiz de Montoya señalará en definitiva es que la divinidad mora en el interior de la persona. Dice: «Muy arduo camino has tomado de investigar y hallar la primera Causa, que es tu divino y celestial Padre. Y si miras bien está de

ídem, página 5.
ídem, página 5 y 6.

ti tan cerca, *postparietem nostrum,* que un solo velo te lo encubre. En ti le tienes. La carne te lo aleja y la sensualidad te dificulta hallarlo. Y así es bien te determines a ir dejando por el camino tus vestidos, porque en cualquier paraje que te hallares desnudo totalmente, le hallarás ahí sin duda».[54]

Haciendo remembranzas de otros místicos coloca el tema de la «noche oscura», pero todo se desarrolla en el escenario de uno mismo, en el espíritu de uno mismo. El combate espiritual exige abandonar toda suerte de pensamientos, sortilegios y desnudar la conciencia. Se trata de una lucha de uno contra sí mismo. Ruiz de Montoya identifica esa superación de los sentidos ***y*** de sí mismo con la pureza del corazón: «Vístete por ahora de una conciencia pura. Desnúdate de la curiosidad ingeniosa. Que a los limpios de corazón llamó la verdad bienaventurados, porque ellos verán a Dios en clara vista».[55] Hasta el momento solo es estar atento y listo para emprender la búsqueda. Pero el camino todavía entraña desafíos y retos.

b. ***Desmontar la maleza de los montes***

El camino práctico: superar las potencias del alma

Hasta ahora todo el camino ha sido «especulativo de Dios». Se trata ahora de recorrer un sendero práctico que pasa por las tres facultades del alma, memoria, inteligencia y voluntad. Para San Juan de la Cruz, «las montañas (que) son las potencias del alma»;[56] para Ruiz de Montoya, «montes son inaccesibles, que debes desmontar de la maleza

[54] ídem, página 5.

[55] «En el ínterin que te despojas de ti mismo para hallarle en ti, levántate del lecho de tu blanda carne, donde es imposible hallarle. Y en esa obscura noche en que tan descuidado duermes, da vueltas por las plazas de todo lo visible e invisible, da vista a las encrucijadas y en cantones de la ciudad visible. Rastréale por los sentidos exteriores hasta que, como ropa, de que lo irracional se viste, afrentado tú de verte semejante, te desnudes de ellos.» ídem, página 6.

[56] San Juan déla Cruz, Cántico 18,4. En: Ruiz de Montoya, op. cit., página 45.

que, como tierra inculta, naturalmente ha producido. Y, mientras más prisa te dieres a abrir camino, más presto llegarás al castillo de la hermosísima contemplación».[57] Probablemente hay un cambio de paisaje de España a la selva amazónica llena de maleza. Más que escalar hay que desmontar la maleza.

La memoria: la primera potencia es la memoria y para Ruiz de Montoya se trata de «matarla», de borrarla, porque ella recuerda las cosas corpóreas. «Esta muerte está en rematar la memoria de todo lo visible y corpóreo, no solo al deseo de la voluntad, sino a las formas de todo ello, y colocarla en las cosas invisibles, e incorpóreas con una pura y desnuda conversión a las cosas divinas, en que consiste la disposición ultima para la contemplación».[58]

Naturalmente que hay dificultades para vencer la memoria. La memoria es más compleja que la voluntad y que el entendimiento. «La misma trabazón y oficio de las potencias hácenlas (hacenla) más difícil de sujetar a la memoria. Porque la voluntad es ciega y ni tiene pies, solo tiene manos para recibir. El entendimiento, aunque vuela, es con las alas de la imaginación, y su potencia es ver y examinar». En cambio, Ruiz de Montoya insiste en la fuerza de la memoria, que tiene «velocísimos pies y como esclavo fugitivo no para un instante en casa; corre, llevada de los objetos y especies, por cielos y tierra, recogiendo imágenes de lo que es y de lo que no es y aun de lo imposible, con que da a las otras dos potencias por mil barrancos, de donde las despeña. Para obviar tan grave daño, el deseoso ánimo de agradar al sumo Bien hará que te aproveches de los medios siguientes».[59]

Los medios que propone Ruiz de Montoya para controlar la memoria son varios: no pensar en el pasado y el futuro inútiles, Ümpiar la memoria de cosas inútiles, abstraería de los sentidos y adicionarle cosas

Ruiz de Montoya, op. cit., páginas 45 y 46.
ídem, página 47.
ídem, página 52.

adecuadas y buenas, mantenerla ocupada, ordenarla permanentemente y colocarla en su verdadero lugar: «[…] Sea así, pues, que tu memoria la violentes a que esté donde debe estar tu corazón, que es en Dios […]».«

El entendimiento: en la relación con la segunda potencia, el entendimiento, Ruiz de Montoya plantea que debe «atender a Dios». Las partes de la oración intelectual pueden dividirse en cogitación, meditación y contemplación.

La cogitación, según Ruiz de Montoya, es una «imprevista y momentánea consideración que se ofrece al entendimiento».[61] Esta cogitación puede tener relación con la obra de Dios, con las criaturas o por nuestra propia acción o industria. La imagen de nuestro autor es que se asemeja «al ave de rapiña que arrebata la caza con violencia, se recoge a su puesto, donde con quietud la desmenuza y come. Así tú arrebata el buen pensamiento y recógete a rumiarlo despacio».[62]

La meditación es una «atenta y solícita consideración o especulación de la mente que busca las propiedades y naturaleza de las cosas y acciones. No como el estudiante que solamente las mastica en el entendimiento, sino como el enfermo que las dirige en la voluntad, con ánimo no tanto de entenderlas, cuanto de lograr provecho, para dar reverencia a Dios, para mover el afecto y sacar fervorosas peticiones con ánimo de mejorar la vida». El sentido del entendimiento está en que no solo sirve para concebir algo, sino para cambiar, para imitar. Ruiz de Montoya coloca algunos ejemplos, como el que «investigas la malicia del pecado, no para quedarte con saberla, sino para excitarte a huir de él. Meditas la vida del Redentor, no para curiosidad de saberla, sino para imitarla».[63]

ídem, página 57.
ídem, página 65.
ídem, página 66.
ídem, página 66.

Por su parte, la contemplación es una sincera vista de Dios y de las cosas divinas que no posee discurso. «Induce a amar a Dios ardientemente. Produce una soberana exultación del entendimiento». La contemplación es una elevación del espíritu hacia Dios. «Es la senda derecha por donde camina el alma a una vida pura y la hace celeste, angelical y divina. O sea la contemplación, como comúnmente la definen, ***est elevatio spiritus in Deum*** (es una elevación del espíritu a Dios), y, si no te desplace, ***est conversatio amicabilis et asidua cum amico Deo*** (es una conversación amigable y asidua con nuestro amigo Dios)».[64]

Ruiz de Montoya coloca el ejemplo de quien ingresa a una pieza llena de pinturas. Y señala que así «vas discurriendo por ellas, hasta que, reparando en una que te arrebata la admiración y gusto, te quedas, haces pausa y unida la atención toda la contemplas, obrando sin discurso con la voluntad sola». La explicación final que redondea el asunto, según nuestro autor, es que «la acción primera de discurrir por las pinturas es la meditación; la segunda, en que con admiración y gusto te quedas elevado, es la contemplación».[65]

La voluntad: en relación con la tercera potencia del alma, la voluntad, podemos apreciar el interés de Ruiz de Montoya. Para él, la voluntad es la «oficina del alma» y es el lugar «donde se preparan y toman sabor los manjares que se ponen a la mesa de Dios, que son tus obras».[66] Son la memoria y el entendimiento los que llevan a la voluntad «materias de diversos colores de objetos buenos, indiferentes y malos». Se trata de que «la voluntad con elección buena debe desechar con violencia los malos, los indiferentes sazonarlos y de estos y de los buenos hacer la devoción».[67]

[64] ídem.

[65] ídem.

[66] ídem, página 79.

[67] ídem, página 80.

La voluntad es entendida como libre albedrío, como la capacidad humana por excelencia, «haciéndote», dice Ruiz de Montoya, «independiente señor de este árbol de la ciencia del bien y del mal».[68] Libre albedrío de la voluntad que está ligado al sentido de la gracia de Dios que plantea una convergencia entre la voluntad de Dios y la humana. Quizá por ello piense que «la voluntad fuera de Dios anda sin gusto».[69]

El tema de la voluntad para Ruiz de Montoya es importante porque él busca «mortificar», «morir» la voluntad. Dice que hay que «crucificar la voluntad». Una vez muerta al mundo, la voluntad ciega puede ver. Esa voluntad no afecta a los intereses mundanos: genera paz. El punto central es la unidad de la voluntad humana con la divina. Ese punto es remarcado con toda claridad por Ruiz de Montoya. «[…] nunca apartes tu voluntad de la divina, aun en las cosas de virtud y sentimientos buenos. Y esto alcanzarás si con valiente resolución los renuncias todos, por acudir a lo que te ordena enteramente, aunque en la parte inferior sientas repugnancia. Y en ella misma verás, si con perfección la vences, que tu voluntad ya no es tuya. Y si no la vences, ten por cierto que eres propietario de ella». La solución está, como nos dice nuestro autor, cuando la voluntad esté tan unida a la divina que «no hagas diferencia de amargo o dulce».[70]

La negación de la voluntad humana es la perfección en el camino contemplativo. Por ello, el acto «de la voluntad sin reflexión es perfecto». Dice con toda claridad Ruiz de Montoya:

> … que el primer acto ¡lícito de la voluntad, sin el segundo, sea verdadero acto, no lo dudes ni dudes que lo hiciste porque no tuviste el gusto de satisfacción de haberlo hecho. De cuya verdad tú mismo sacarás la prueba: haz un acto de amor a Dios en oscuridad y tinieblas y aun como con repugnancia, descaecimiento y desgana; y pregúntate a ti mismo si te pesas de haberlo hecho. Es cierto que dirás que por

ídem.
ídem, página 82.
ídem, página 93.

> cosa alguna criada quisieras dejar de haberlo hecho. Luego es cierto que con voluntad entera lo obraste.[71]

c. Las moradas

Ruiz de Montoya nos señala que hasta aquí «no has hecho más que juntar materiales y captar los instrumentos de tu memoria, entendimiento y voluntad, limpiándolas de lo vicioso para fabricar en ti el edificio altísimo de la divina contemplación, de que este opúsculo tercero trata».[72] En el texto del Sílex, nuestro autor presentará las condiciones de la contemplación y muchos de los elementos que nosotros hemos presentado en estas líneas. En realidad, después del estudio de las «montañas de maleza» que exigen la rectificación de nuestras potencias se llega al castillo de la contemplación. Dice Rouillon que «las señales indican el paso de la meditación a la contemplación, de la vía activa a la pasiva, del obrar (agere) a ser llevado (agi)».[73]

> Ya estás a la vista del castillo donde mora tu celestial Esposo y donde te espera para celebrar con tu alma los divinos desposorios, de que tú le has dado el sí y tu libre beneplácito. Y Él también lo ha aceptado y te ha enriquecido con las joyas preciosas de sus divinos dones, para entrar en este castillo y reposar en sus mansiones.[74]

> Tú no seas necio. Y lo serás si tu estimación se emplea en florecidas. Borra totalmente de ti su estimación y ponía fijamente en lo increado y en aquel manjar eterno. Ese solo busca, ese solo ama, ese solo encierra entre las más delicadas telas de tu corazón. Ese sea tu dueño, tu luz, tu vida y alma.[75]

ídem, página 97.
ídem, página 113.
ídem, página CXIII.
ídem, página 207 y 208.
ídem, página 209.

Finalmente, Antonio Ruiz de Montoya enumera las diferentes mansiones del castillo de la contemplación y las explica. La primera es la del conocimiento y vista de la verdad; la segunda, la fuga de lo visible; la tercera, el silencio; la cuarta, quietud; la quinta, unión; la sexta, oír las hablas divinas; la séptima, sueño espiritual; la octava, éxtasis; la novena, rapto; la décima, aparición de Cristo, nuestro Señor, su Santísima Madre y santos; la undécima, visión intelectual; la decimosegunda, visión de Dios in calígine; y la decimotercera, la admirable manifestación de Dios.

La contemplación misma da paso al encuentro con la divinidad. No solo es el camino racional de la comprensión, sino el de la unión amorosa con el principio rector y primera Causa. El hombre habría llegado así al final del camino.

3.4 Servidumbre o ciudadanía
La pelea por la evangelización

No nos hubiese parecido nada especial referirnos a la obra mística de un religioso contemplativo que se encontraba ligado a una vida conventual; pero en el caso de Ruiz de Montoya nos llamó la atención la impresionante vida activa y misionera que tuvo. Y no solo es la vida activa dedicándose a una que a otra actividad religiosa, sino la de ser el padre superior y gestor de las llamadas «Reducciones de indios» del Paraguay en momentos tan críticos de la vida colonial.

Las innumerables controversias en el seno de la Iglesia, las dificultades con los propios guaraníes, sus magos y caciques, la pelea contra el servicio personal que buscaban los encomenderos españoles y su oposición a las avanzadas de los portugueses del Brasil para robar indios de las reducciones, nos pueden dar una idea de la vida activa de este hombre. Lo vemos encabezando una huida con miles de guaraníes para que no caigan en manos de los ***bandeirantes*** portugueses; lo vemos en Madrid abogando por la condición de los guaraníes y en oposición al servicio personal de estos; lo vemos aprendiendo, enseñando y finalmente traduciendo el Catecismo al guaraní; finalmente, lo vemos

redactando en Lima, ya viejo, su respuesta a las críticas a su Catecismo, atendiendo sacramentalmente a indios y negros en el fundo Bocanegra, y escribiendo su ***Sílex del amor divino.***

La pregunta que conviene hacer es cuál es la distinción entre vida contemplativa y vida activa en un personaje como Ruiz de Montoya. Nos hemos detenido en mostrar el ***Sílex del divino amor*** intentando responder a esta pregunta. La respuesta es que la vida contemplativa consiste en «tener siempre presente a Dios», o dicho a su manera, «vivir en la presencia de Dios». Ello no está reñido con la actividad que se dirige en la misma orientación: la evangelización. Es más, es una exigencia de la vida contemplativa. La diferencia de la mística cristiana con otras formas de contemplación, como dijimos al empezar, está en que el amor de Dios no es incompatible con el amor al prójimo. El amor al prójimo es el punto que ratifica y prueba que el amor de Dios que se dice contemplar no es falso.

Nos llama la atención que, en la misma época en que escribía ***El Sílex del divino amor,*** Antonio Ruiz de Montoya estuviera enfrascado en una discusión sobre la traducción al guaraní del catecismo. El tema sugerido puede ser interesante para ingresar al análisis de su vida activa y con ello tener una mirada de conjunto de su pensamiento y de su acción.

a. La defensa de la lengua guaraní

La ***Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraníes*** una respuesta a las críticas infundadas que se le hacen a la traducción. Quien critica es un anónimo que usará toda suerte de argumentos para desacreditar la obra de los jesuitas. Por ello, la respuesta de Ruiz de Montoya es muy dura. Para él, este libelo:

> Condena *directe* (directamente) por hereje al religiosísimo y venerable padre/ fray Luis Bolaños, siendo su virtud merecedora de inmortales elogios/ por haber traducido el *Catecismo; y indirecte* (indirectamente) a la Compañía de Jesús por ha/ berlo impreso, siendo lo uno y lo otro ordenado y mandado por dos sínodos. / El mal olor que despiden sus

> torpísimas y oscurosas palabras son/ manifiesto indicio del muladar impuro de su alma, pues vomita por/ la boca tantas inmundicias y torpezas y las escribe en repetidos cua/dernos para que con afrenta sea abominada su impuridad de todos.[76]

Las acusaciones que se esgrimen contra la traducción del texto son varias. Antonio Ruiz de Montoya las agrupa en cuatro para responderlas señalando que «para proceder en la materia con claridad y orden reduzco/ mi respuesta a cuatro conclusiones». La primera respuesta es que «El Catecismo que por nuevo calumnia el autor del libelo ha corrido en el Pa/raguay, en el Brasil y el Marañon desde su primer descubrimiento. Y *sel* imprimió en el Brasil con orden, examen y aprobación de los prelados y de la/ Santa Inquisición muchos años ha, con aprobación universal de todo aquel/ estado y hasta hoy corre limpio». No se trata, pues, de un texto nuevo. La segunda repuesta que propone Antonio Ruiz de Montoya es que «los dos nombres, ta'y y memby, son muy limpios y naturales, porque/ la y de que se forman no significa semen, fornicación, ni las demás tor/pezas que el autor del libelo con maliciosa ignorancia finge. Significan/ producción de vegetativos, sensitivos y racionales, partes homogéneas/ y heterogéneas, con semejanza de materia y forma viva y sin relación a semen *13/* ni torpezas». La tercera respuesta que da nuestro autor es que: «este nombre Tupa, Dios, no significa piques, pulgas ni las saban/dijas asquerosas que el anónimo dice, antes es muy limpio y acomodado nom/bre, que como propio acomodaron a Dios, y es muy propable que por la/ predicación del apóstol Santo Tomé concibieron los naturales este nombre». Finalmente, la cuarta respuesta que ofrece es que: «Toda aquella gente paraguayense, brasílica y del Marañon, no tu/vo jamás ídolos, adoración ni idolatría de que falsamente los calum/nia el Übelo intentando probar con este a su modo falso, que el nombre/ Tupa es vil y sucio y

[76] Ruiz de Montoya, Antonio. ***Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en guaraní.*** Lima: CAAAP/CEPAG/ESPFL «Antonio Ruiz de Montoya», 1996, página 30.

como tal lo acomodaron a sus ídolos. Antes es certísimo que estas dos naciones Guaraní y Tupí en cierta ma/nera fueron ateístas».[77]

Los comentarios que pueden hacerse están centralmente vinculados con los tres puntos finales. El tercero y cuarto merecen una reflexión un poco más detenida y el propio Ruiz de Montoya la hace. En cuanto a la precisión de los términos ***ta'y y memby,*** la intención del anónimo es invalidarlos por su acepción sexual. La crítica de «sensualistas» a los jesuítas no es ajena a esta perspectiva. La defensa de Ruiz de Montoya no se deja esperar y discute el contenido semántico y etimológico de la palabra para refutar la crítica.

En relación con la tercera y cuarta respuestas conviene hacer un comentario mayor por tratarse de la palabra que traduce la palabra «Dios». Dice Ruiz de Montoya: «En esta conclusión pusimos que el nombre Tupa con que aquellas/ naciones llamaron a Dios no es sucio como el libelo dice sino muy limpio y propio y es probable que de la predicación de Santo Tomé/ apóstol concibieron este nombre».[78] La palabra ***Tupa*** significa Admirable y por ello tiene referencia a Dios. Refiriéndose a este vocablo del hombre guaraní, dice Ruiz de Montoya, «siendo esto así, que hombre /39/ de juicio habrá que condene al Indio Guaraní que, arrebatado del/ concepto que hace de Dios, se maravilla y le pone por nombre Admi/ración, que esto suena esta voz Tupa y parece la aprendió de Isaías, quien entre los misteriosos nombres que le da, el primero es este: ***et vocabitur nomen eius admirabilis*** (Y será llamado a su nombre admirable (Is. 9,8)».[79] Es así que el nombre ***Tupa*** es muy importante y «quedó también aqueste nombre Tupa en veneración y estima, / no en irrisión y desprecio, como el anónimo quiere, y que por sucio / y torpe lo aplicaron a los ídolos. En que hallo contradicción que / pruebo así».

[77] Ruiz de Montoya, op. cit., página 32.

[78] ídem, página 81. Conviene precisar que la idea de que el apóstol Santo Tomás llegó a predicar el evangelio a los indios antes de la llegada de los españoles es una creencia de la época que comparte Ruiz de Montoya.

[79] ídem, página 83.

Más aún, Ruiz de Montoya hace referencia a su conocimiento de la idolatría en el Perú, donde se veneran y honran a las huacas:

> ¿Qué nación ha habido en el gentilismo que, reconociendo / deidad en su estimación, ora sea en palo, piedra, o metal, no le haya he/cho sacrificios?; ¿no le haya honrado *y* venerado? No salgamos de / nuestro territorio; véase en este Perú el incansable ahinco, y in/corregible protervia con que hasta hoy honran y veneran sus ídolos / y guacas, y cuan encarnizados en su devoción antiguamente / les ofrecían, no solo animales muertos, sino aun ánimas de racionales / vivos que mataban en su obsequio. Luego contradicción es decir que / a quienes por honrar ofrecieron las vidas de sus hijos, por deshonrar/los les ponían torpes, sucios y asquerosos nombres.[80]

La defensa de los guaraníes está dada por su ausencia de ídolos y que, según Ruiz de Montoya, es reconocida por todos. «Que la nación Guaraní no haya tenido ídolos, ni haya sido idóla/tra, no hay necesidad de examinar testigos, ni de prueba, cuando / la notoriedad pública que (desde la primera conquista del Brasil./Marañon, Paraguay y Río de la Plata) vivió entre todos los ya muer/tos, y vive hoy muy constante en todos cuantos viven». Nos parece que este punto es muy importante para la defensa que él hace de estos pueblos. La ausencia de ídolos permite desarrollar un tipo de evangelización que está ajena a la extirpación de idolatrías. El autor de la crítica no toma en cuenta esta observación. La importancia del vocablo ***Tupa*** en el Catecismo sí fue tomada en cuenta en dicha perspectiva.[81]

[80] ídem, página 95.

[81] ¿Quién vio en / todas aquellas extendidas tierras figura alguna de madera, piedra, / palo o metal? Nadie la vio. ¿Quién algún adoratorio? Nadie. ¿Quién / vio alguna vez algún indio haciendo sacrificios? Nadie. ¿Qué prelado, obispo, cura, o celoso juez trató de extirpar aqueste vicio entre / aquella gente? Hasta hoy dirá nadie haberle visto. Solo este novelero / y anónimo autor de libelos famosos, sin más fundamento que el de su imaginación, la infama, y entre las agudas quimeras de su boto in/46/ genio no es aquesta la más maravillosa con que desacredita Indios, cuando / con su emponzoñada lengua venenosa pluma en sus escritos no perdona / a lo más sagrado de las religiones y

Después de argumentar que han sido los magos y brujos guaraníes los que usaron este nombre, concluye Ruiz de Montoya pidiendo un castigo ejemplar y severo para semejante impostor por parte del señor Obispo. La razón es que el calumniador usa al Obispo para asegurar sus fines, entre ellos, el servicio personal de los indios, que es el motivo central de la argumentación de su crítica a los jesuítas, a quienes además acusa de herejía. Ruiz de Montoya es claro en señalar su propia defensa y exigir que el Obispo condene al impostor.[82]

b. ***Una muy nueva república***

La lucha por una nueva ***polis*** en el siglo XVII: las Reducciones

Habrá que recordar que en esta gesta de civilización las Reducciones del Paraguay albergaron a más de 25 poblaciones de indios que los jesuítas tuvieron a su cargo.[83] Se sabe por su propia información y «claro testimonio de 94.990 gentiles que por el bautismo tiene agregados a la

de obispos, publicando en sus cartapacios / y escritos de alguno que es ***canis impudicus*** (perro impúdico), rabiosa y venerada mordedura, que / indica mortífero veneno en sus entrañas. Fue y es toda aquella nación / tan libre del abominable vicio de la idolatría, que ni aun vocablo con / que explicar ídolo se halla en toda aquella lengua. Y así fue necesario / para explicarles la pregunta del Catecismo Límense, si el Sol, Luna y estre/ lias son Dios, usar del nombre Tupa adjetivado, Dios sucio, Dios fingí/do etc. Lo cual oyeron con espanto de que hubiese gente tan irracional que tuviese por criador a la criatura. ídem, página 95.

[82] «De lo dicho saco la razón que el señor obispo tiene de quitarse y aun de / castigar con severo y ejemplar castigo a su defensor, ***y*** autor anónimo del libe/lo porque en él le moteja de inconstante, cuando en este Perú, siendo fraile y sin / las obligaciones presentes de obispo, le admiró el vulgo por defensor ***y*** Padre / de los Indios, y ya obispo le da nombre de Padrastro cuando en su nombre / los desprecia, los infama de idólatras, los aniquila y condena, como a es/clavos a servidumbre perpetua del abominable servicio personal; de ***1471*** liviano pues con tal leves fundamentos y aun mentidos, solo por / decir que ha descubierto herejías en apuestos nombres tan antiguos / y tan bien recibidos de tanta, tan noble, y docta clerecía por lim/pios y católicos le hace merecedor insigne de la mitra; de ambicio/so, pues le pinta en todos sus libelosos cartapacios codiciosísimo / de honra y de dinero, cosas cierto muy indignas de colegirse / de un varón que tanto nombre se adquirió en estas Indias». ídem, página 97.

[83] ídem, página 156.

Iglesia, sin los que desde el año 36 hasta hoy ha ido bautizando».[84] El esfuerzo es de una magnitud impresionante para la época y dice a todas luces de la fuerza interna y el coraje de este personaje.

Ruiz de Montoya enumeró varios elementos para no repetirlos en cada una las reducciones reseñadas. En primer lugar, señala que «en todo se les mostró avara la naturaleza, negándoles los metales», sin embargo, «mostróseles liberal en el desembarazo de ídolos y adoraciones mentirosas» que beneficia su conversión y señala además que «comprárnosles la voluntad á precio de una cuña», refiriéndose a una libra de hierro que necesitan como instrumento de trabajo. En segundo lugar, señala que «todos son labradores» con labranza aparte y ya desde los once años. En tercer lugar, «al rayar el día en todo el año oyen Misa» y de ahí van al trabajo. En cuanto lugar, «celebran las fiestas principales con más devoción que aparato» a causa de la pobreza. En quinto lugar, son «muy hábiles en la obras mecánicas», ya que existen carpinteros, sastres y otros. En sexto lugar, «son notablemente aficionados a la música». En séptimo lugar, «no tiene lugar la embriaguez», porque sus vinos no causan efectos, y en cuanto a la castidad «si algún descuido se reparó en alguno, el cuidado y el celo de los caciques y otros pone remedio eficaz con singular justicia». En octavo lugar, existen «hospitales donde se curan los pobres» y observa en relación al cuidado y servicio de los enfermeros que hay «otras cosas (que) usan a este modo que forman una muy política república». En noveno lugar, Ruiz de Montoya señala que «no han entrado españoles a aquella tierra por haberla conquistado solo el Evangelio». En décimo lugar, coloca como testigos de lo dicho a personajes importantes como Francisco de Alfaro y Lorenzo de Mendoza. Finalmente, en undécimo lugar, señala la pobreza de los Padres que no cuentan con camisas, colchones y frazadas.[85]

[84] ídem, página 229.

[85] Ruiz de Montoya. ***Amor al Indio. Conquista Espiritual.*** Lima: Edición Lapsa, 1992, páginas 150 y ss.

Al margen de la voluntad religiosa y evangelizado ra de Antonio Ruiz de Montoya, lo que se aprecia es que se están colocando los cimientos para la formación de los pueblos y ciudades entre los guaraníes. En este sentido, su mirada y su práctica como fundador de pueblos de manera distinta a la de los fundadores españoles de ciudades puede ser muy relevante. La ausencia de españoles se acompaña de la «presencia del evangelio». El evangelio, dice, conquistó a estos pueblos.

Así mismo, se impresiona de que los guaraníes son capaces de formar «una muy política república». Pero, ¿cuál es el problema de fondo? La intención de Ruiz de Montoya, no obstante, era concreta y perentoria. Él buscó impedir el «servicio personal» de los indios. En realidad, está peleando con una forma encubierta de esclavitud, que coloca al indio como esclavo del encomendero. Por eso no debe llamarnos la atención que acepte que se pague el tributo porque al final de cuentas, en la pobreza de los guaraníes, este es poco significatívo. Lo grave es que la población guaraní pierda el sentido humano y ciudadano. Si los guaraníes son arrebatados y vendidos, la causa humana y cívica colapsa y el propósito de la evangelización se pierde. Ruiz de Montoya sabía que con esclavitud no se construye nada. Solo siendo dueño de sí mismo la persona puede construir una verdadera comunidad. Ese es el punto crucial de su actividad: una lucha frontal contra la esclavitud y la servidumbre de los indios.

> Que mi intento sea que los indios no sirvan personalmente, confiesolo, porque en esto miro al bien común de indios y españoles; las razones dícelas su Majestad en su real cédula que pondré al fin; ni pretendo que estén ociosos, porque fuera pretensión bien culpable; mi deseo es que paguen a su Majestad el tributo que su pobreza pudiere, que harto harán en afanar a sustentarse a sí y a sus familias; y si su Majestad fuere servido con estos triburos premiar servicios de españoles, será muy justamente hecho, y no habrá quien repugne a esro, antes se lo pedimos y suplicamos, que es bien se remunere con estos tributos; pero poner a los indios en sus manos, servirles ha el servicio

> personal de cuchillo, con que degüellan las ovejas de Jesucristo como a las del matadero.[86]

La preocupación y el objeto de su acción y de su vida fueron los guaraníes. Para defenderlos y evangelizarlos no solo aprendió guaraní y tradujo el catecismo a esa lengua, sino que ademas desplegó una propuesta social y política que se conoce con el nombre de la Reducción de indios en la que se impedía a toda costa la esclavitud y la servidumbre de los indios. Esta a sus ojos equivalía a la muerte del indio.

Antonio Ruiz de Montoya murió en abril de 1651. Hemos señalado al principio que deseaba que sus huesos descansen con los guaraníes. José Luis Rouillon nos dice:

> En un recorrido a pie de once mil kilómetros, de ida y vuelta, un grupo de indios guaraníes vino [a Lima] a recuperar un cuerpo que realmente les pertenecía. Hacia sus queridas reducciones partió, en hombros de sus hijos [...] hasta perderse en la selva paraguaya, a la que llamaba su patria.[87]

[86] Ruiz de Montoya, op. cit., página 155.

[87] Rouillon, José Luis. *Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay.* Asunción: Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guash», 1997, página 356.

CAPÍTULO 2

La filosofía de la ilustración
El liberalismo *y* el nacimiento de las repúblicas

La Independencia de España significó la victoria de las corrientes filosóficas modernas venidas de Europa y el aparente ocaso de la hegemonía de la escolástica. Pero el tipo de liberalismo que se había ido forjando en el Perú y en muchos lugares de América Latina llevaría la marca de esta vieja manera pensar y no sería de ninguna manera una copia fiel del liberalismo que se iba imponiendo en el mundo.

Desde nuestro interés la primera observación que conviene hacer es señalar las implicancias de un liberalismo que nace en relación y en conflicto con la tradición escolástica. Cuando nos referimos al liberalismo hablamos de un movimiento ideológico que fue expresión de las influencias inglesas y francesa en la política y en la economía. El probabilismo, de cuña escolástica, fue más bien una perspectiva moral que se asentaba en la conciencia y permitía resolver problemas específicos. En este sentido, había sido un movimiento de crítica permanente y consistente al sistema colonial. Pero ya no era el momento solo de la crítica, sino el de formular propuestas concretas para la formación de la república. En este escenario se expresarían los desafíos y los problemas de los primeros filósofos en el Perú.

Conviene realizar esta distinción entre el liberalismo europeo y el liberalismo peruano para entender mejor las razones y el pensamiento que explican la práctica política y social del momento. Recordemos que

el desafío que se tenía era inmenso y no había ni experiencia política ni organizativa, ni teorías locales propias. El nuevo Estado se tendría que ir gestando en el camino. La primera gran decisión en este terreno fue consolidar la Independencia. No olvidemos que esta se consigue tras una brutal guerra que dejó exhaustas a las ex colonias por la ferocidad de los colonialistas que, finalmente, fueron expulsados. Pero, la Independencia, en términos iniciales, no alteró el universo social ni generó cambios radicales entre las clases. Tampoco se produjeron cambios radicales en el pensamiento. Los criollos asumieron el papel de los peninsulares en la conducción del país y, al no existir una clase burguesa e industrial, extendida y consistente, el poder recayó en los señores de siempre: una clase aristocrática —ligada a la hacienda— que tuvo que conducir los destinos de un Estado moderno. Esta situación cambiaría con el tiempo. Pero, en este momento, la cultura política de la mayoría criolla y mestiza estaba formada en el probabilismo y en la escolástica. Nos atreveríamos a decir, incluso, que en el caso concreto del Perú, las tendencias más conservadores y realistas de la escolástica se conservaban con bastante fuerza en la mentalidad criolla de la época a juzgar por el escaso número de liberales que había en el país en contraste con otros países de América Latina.

Esta situación ofrece algunas particularidades que debemos tomar en cuenta para precisar mejor las características de liberalismo peruano. Una primera particularidad de este primer liberalismo en el Perú puede comprenderse si entendemos la libertad política solo como «independencia» de España, pero no como un movimiento de ruptura cultural y religiosa con ella. La cultura de España sería siempre la base del liberalismo peruano. La pelea con España era nítidamente política, pero no expresaba una nueva tradición cultural o religiosa. El nombre de independencia refleja bien el sentido del momento: es la separación de una parte, pero no un cambio y menos un cambio religioso o cultural.

Una segunda peculiaridad del liberalismo peruano está en el escenario en el que se desarrolla. Ello nos permite comprender su distancia

frente a la Revolución francesa. Esta última es una transformación que expresa los cambios entre las clases de la sociedad francesa. No estamos en el Perú ante una tevolución al estilo de la Revolución francesa; estamos ante un momento de diferenciación de las partes frente al centro. Estamos en una lucha contra el colonialismo. Se trata primariamente de un cambio nacional contra la potencia extranjera. La lucha de carácter más democrático se sumerge en la lucha nacional. La lucha era de todos contra el colonialismo. Esta teaüdad hace que la revolución de la Independencia no pueda mostrar un cambio revolucionario y profundo, una renovación democrática al interior de la sociedad peruana que se basara en el ejercicio ciudadano y en los individuos concretos. La diferenciación de clases y de estamentos se mantendría y también el antiguo criterio autoritario de la Colonia que permitía la discriminación por raza y por clase. Nos debe quedar claro, además, que los franceses tampoco consiguieron una democratización total de su sociedad en su primera revolución. Hablar de quinta República puede explicar el proceso histórico que demanda el proceso mencionado.

El resultado de la gesta independentista expresa con claridad que se ganó la libertad política frente a España, pero no se consiguió una libertad real y un ejercicio de democracia interno. La afirmación de la libertad, como hemos dicho, produjo un movimiento hacia la Independencia, pero no llevó a una conquista de la libertad en términos de lo que hoy concebimos como ciudadanía plena. Habrá que recordar el debate desarrollado en las Cortes de Cádiz sobre la esclavitud para mostrar cuan lejos estábamos como país de un verdadero ejercicio democrático. La defensa de la esclavitud, por parte de algunos de los diputados liberales, muestra de manera escandalosa cuan poco democráticos eran los liberales de aquel entonces.[1] No obstante, no podemos

[1] Durand Flores, Guillermo (editor). «El Perú en las Cortes de Cádiz». En ***Colección Documental de la Independencia del Perú,*** Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Vol. I., Tomo IV, Sesión del 9 de enero de 1811, 1974, página. 31.

hacer un juicio de este tipo que sin duda sería terriblemente anacrónico e injusto. La Independencia abrió el camino hacia la libertad, pero evidentemente no la conquistó en su plenitud. No sabemos hoy si alguna revolución política la ha conquistado de una vez y para siempre.

A pesar de todos sus límites debemos decir que en América Latina y el Perú este liberalismo —que nacía de la escolástica y del probabilismo y del contacto con las nuevas ideas liberales— pudo fecundar y desarrollarse con mayor intensidad que en la España de la época, porque a pesar de tener la misma raigambre filosófica que el liberalismo español y los mismos h'mites logró eliminar la monarquía y constituir repúblicas democráticas.

En lo que atañe al debate filosófico, estas diferencias se mostrarán con bastante claridad. En este segundo capítulo vamos a presentar algunas ideas de importantes ideólogos peruanos que intentaron pensar y proponer alternativas a los problemas que vivieron. Las obras de algunos pensadores que los historiadores han nominado como proceres, ideólogos o precursores de la Independencia son obras relativas al pensamiento y a la filosofía. Presentaremos a autores como Juan Pablo Viscardo y Guzmán, Hipólito Unanue, José Baquíjano y Carrillo, Toribio Rodríguez de Mendoza y Manuel Lorenzo de Vidaurre. Estos pensadores expresaron diversas perspectivas e importantes temáticas cada uno. Pero tienen rasgos comunes que queremos resaltar en este trabajo.

Nosotros destacamos tres rasgos comunes que convendría subrayar. El primero de ellos es relativo a su peculiar liberalismo; el segundo es relativo a la mirada de conjunto del país y de sus problemas conflictos; y, finalmente, el tercero, al peso de la tradición católica en su pensamiento.

El primer rasgo está vinculado a su peculiar liberalismo. Lo hemos sostenido desde el inicio del presente capítulo: no es posible comprender su pensamiento con la lógica del liberalismo de la tradición anglosajona o francesa. En realidad, son depositarios de una cultura

política que renueva su propia tradición filosófica, es decir, la escolástica y la formula en términos nuevos y modernos, y ello da origen así a una mirada liberal propia y que quiere erifrentar los problemas con soluciones propias.

El segundo rasgo que nos parece capital es su preocupación por enfrentar los desafíos del Perú y reconocer directa e indirectamente la complejidad de una sociedad divida en clases sociales, y con una población indígena mayoritaria. La mayor o menor conciencia de este asunto en los autores no impide que descubramos que, para todos ellos, representó sin excepción un tema de fondo. Este asunto comporta para todos retos a la tradición política del Estado liberal y al sentido de la democracia y plantea una severa crítica a la servidumbre, la esclavitud y la discriminación. Quizá algunos solo han querido verlos ligados a los criollos y no vinculados a la realidad indígena. El que pudiera parecer más criollo o castizo, Baquíjano, por poner un ejemplo, es el que quizá muestra la mayor preocupación teórica por la igualdad, el derecho y la justicia. La pretensión de comprenderlos solo como ideólogos de la revolución criolla lo que ha hecho es mutilar su pensamiento y no apreciar el conflicto del que ellos ya eran conscientes.

Finalmente, el tercer rasgo está relacionado con la cuestión religiosa que se nos presenta como una constante permanente en estos autores. Algunos son sacerdotes, pero todos son profundamente religiosos y practicantes católicos. Pudiera darse el caso de que este aspecto no apareciera en autores también de la época, pero es muy sintomático que, en el caso de estos que presentamos, el papel de la fe cristiana refuerce el sentido y el contenido de la Independencia. Se mantiene la fe católica, pero su opción política se ha modificado. En realidad, son católicos ilustrados, que no le temen a la filosofía y al pensamiento moderno, ni a la Iglesia y que se saben manejar muy bien entre ellos.

En cada autor hemos privilegiado estudiar un tema y una preocupación. Con ello no indicamos que solo estuvieran interesados en dicha cuestión, sino que nos parece relevante para nuestro trabajo. Asimismo,

no podemos agotar la obra de los ilustrados de la Independencia solo en ellos. Están también los escritos de José María Pando, Francisco de Paula González Vigil, Vicente Morales Duarez, entre otros. De tal manera que nuestra reflexión solo intentará acercarse a esa nueva mirada que empieza a forjarse con la formación de la república al concluir el periodo colonial.

1. LA AFIRMACIÓN DE LOS DERECHOS
JUAN PABLO VIZCARDO Y GUZMÁN

Uno de los personajes más importantes de la Independencia de España, no solo para el Perú, sino para América Latina, fue el jesuíta Juan Pablo Viscardo y Guzmán. Su papel nos parece de primera magnitud en lo que resultaría el proceso de la Independencia. No pensamos que Viscardo haya sido solo un promotor de ideas liberales, como señala José Miguel Arbulú en sus reflexiones sobre él.[2] Lo pensamos, más bien, provisto de un pensamiento y de una capacidad de acción muy consistente. Incluso nos recuerda al filósofo de la Academia tratando de construir su ciudad ideal para la cual escribe y diseña sea utopías o sea caminos para realizar su proyecto. A nuestros ojos, Viscardo aparece como un filósofo político.

Tenemos, sin embargo, coincidencias con Arbulú al reconocer que fue un defensor de los derechos civiles. Esto puede probarse con los mismos argumentos que Arbulú ofrece en su trabajo. Podemos apreciar que hay vínculos entre su vida, la formación que recibe y su trayectoria religiosa y política con el proceso de plasmación de los derechos civiles en el mundo moderno. Queda muy claro que pudo nutrirse de los ideales europeos de libertad e igualdad acicateado además por la situación

[2] Arbulú Servera, José Miguel. «Viscardo y el derecho natural: la introducción a los derechos humanos en América Latina y la omisión de los americanos originales». En ***Filosofía y Sociedad en el Perú.*** Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales, 2003, páginas 29 y ss.

de América y por haber sido expulsado por su condición de jesuíta.[3] Todo ello quedaría reflejado en su reconocida y postuma «Carta a los Españoles Americanos».

1.1 La experiencia vital de Viscardo

Juan Pablo Viscardo y Guzmán nació en Pampacolca, Arequipa y fue expulsado del Perú en 1767 junto a los jesuítas. Vivió diez años en Toscana, Italia y desde allí reflexionó en la independencia del país. En 1781, al enterarse de la insurrección de Túpac Amaru, buscó a John Udny, cónsul inglés en Liorna, quien junto a Sir Horace Mann embajador británico, decidió enviarlos a Londres para hablar con sus superiores. Juan Pablo viajó con nombre falso: Paolo Rossi.

Al año siguiente viaja a Florencia con las cartas de Mann y con el objetivo de obtener apoyo político y militar británico para la liberación del Perú y las colonias de España en América. Una vez en Inglaterra, para acelerar las acciones, expresa su apoyo a todas las razas y clases de la revolución tupacamarista. Sin embargo, el tiempo pasa y los ingleses no hacían nada al respecto. Juan Pablo, desesperado, pide su traslado a Italia, a donde regresa en 1784.

Aquí conviene hacer una reflexión un poco más de fondo. Es verdad que Viscardo fue el autor de la idea de «español-americano» para distinguirlo de los españoles peninsulares. Es decir, hizo referencia a los llamados «criollos». Pero de ahí no se puede colegir «necesariamente» que para Viscardo la Independencia debía ser solo de los criollos y a favor de sus intereses. Justamente «su apoyo a todas las razas y clases» en la revolución tupacamarista da muestra de que su proyecto poh'tico es más amplio que la sola representación de los criollos. Túpac Amaru no es precisamente un criollo y Viscardo apoyo su revolución. No nos cabe

[3] Bacigalupo, Luis y Marzal, Manuel (editores). ***Los jesuítas y la modernidad en Iberoamérica 1549 - 1773.*** Lima: FEPUCP, Universidad del Pacífico y el Instituto de Estudios Andinos (IEEA), 2007.

duda de que los criollos tienen un papel importante en su proyecto, pero no estamos convencidos de que sean los únicos en su propuesta política. Como jesuíta, conoce bien el papel que la Compañía ha desempeñado en la Colonia y sabe de sobremanera por qué han sido expulsados. Los jesuítas habían apoyado principalmente a los indios en su lucha contra los servicios personales y desde ese ángulo se habían creado problemas con el poder español y también con los criollos. Nos resulta fuera de lugar sostener que su pensamiento fue solo la representación ideológica de los criollos.

En 1790, Francis Osborne, duque de Leeds y Secretario de Estado para asuntos extranjeros del gobierno británico, dirige una carta a Lord John August Hervey, embajador inglés ante la corte de Toscana pidiéndole que encontrara a Paolo Rossi, quien tendría informes de inteligencia de América. Este hecho llevaría nuevamente a Viscardo a Inglaterra, considerado como un importante colaborador para la independencia americana.

En 1797, Viscardo tiene noticias de la situación en el Perú y conoce algunos ejemplares del ***Mercurio Peruano,*** lo que le permite pensar que hay condiciones para la independencia. Sin embargo, su preocupación se centra en la manera de constituir la nueva república. Como todo intelectual de la época, vio con buenos ojos la Revolución francesa, aunque tendrá sus distancias con los excesos de terror de la misma.

En ***La Paz y la dicha del nuevo siglo*** expresa sus preocupaciones sobre las secuelas de las guerras en las naciones.[4] Viscardo presiente que la lucha por la libertad encuba la guerra y trata de considerar que

> la guerra ha sido, desde los tiempos más remotos, el más cruel flagelo que haya afligido la humanidad; [...] ¡Qué espantosa perspectiva la del porvenir, si la ambición de la gloria homicida continúa agregando a sus refinamientos anteriores, no una Paz cimentada por principios

[4] Viscardo y Guzmán, Juan Pablo. *Obra Completa.* Lima: Congreso de la República, 1998, Tomo I, página 56.

> que respaldan su duración, sino un breve lapso para prepararse rápidamente a un nuevo choque más terrible que nunca.[5]

Esta reflexión nos parece importante porque aunque Viscardo piense que la guerra se torna necesaria para la independencia del Perú, no la considera una manera apropiada de comportamiento. Lo que más le preocupa es que la guerra viene aparejada con la lucha nacional. No se necesita ser clarividente para señalar que la observación de Viscardo es justa. El inicio de la lucha moderna se entrelazó con innumerables guerras nacionales. La experiencia napoleónica, que él no pudo ver en toda su magnitud, mostraría lo acertado de su juicio en esta materia. Viscardo luchó por la libertad latinoamericana, pero, como sabemos, jamás llegaría a verla porque murió en 1798.

La experiencia vital de Viscardo indica que estuvo ligado a preocupaciones políticas y, en especial, a la Independencia del Perú. Su condición sacerdotal no fue un impedimento para que asumiera un punto de vista crítico al colonialismo y participara en acciones concretas para eliminarlo.

1.2 La *Carta a los Españoles Americanos:* el derecho a la libertad

> Los intereses de nuestro país, no siendo los nuestros, su buena o mala administración, recaen necesariamente sobre nosotros y es evidente que a nosotros solos pertenece el derecho de ejercerla, y que solos podemos llenar sus funciones con ventaja recíproca de la Patria, y de nosotros mismos.[6]

La Carta nos parece que tiene algunos elementos que merecen destacarse a la luz del debate inicial sobre la libertad. El solo título enuncia algo nuevo. Hablar de «españoles americanos» supone una diferenciación

[5] Viscardo y Guzmán, Juan Pablo. *Obra Completa.* Lima: Congreso de la República, 1998, Tomo I, página 129.

[6] Viscardo y Guzmán, Juan Pablo. *Carta dirigida a los españoles americanos por uno de sus compatriotas.* En op. cit., página 4.

de los «españoles» o los llamados «españoles peninsulares». Los españoles se distinguen para Viscardo, consciente o inconscientemente, en peninsulares o americanos. La distinción había sido hecha en la práctica por la monarquía para segregar de los puestos públicos a unos en favor de otros. La monarquía apreciaba que el sentido de la pertenencia a la tierra mostraba indicios de intereses contradictorios y distintos. La pureza de sangre siempre se subordinó a los intereses materiales y a la confianza política que el poder español buscaba. Las peleas comerciales eran un «botón de muestra» de que estos intereses estaban vinculados con mucha fuerza al lugar de origen. De tal manera que hablar de españoles-americanos tiene un poderoso referente en el mundo en que se vive. Por otro lado, apelar a que la patria y el gobierno deben recaer en «nosotros» indica una perspectiva claramente revolucionaria y una transformación sin precedentes en la historia americana.

La gran discusión con Viscardo es si el «nosotros» incluye a los indios y a los esclavos negros. Este tema siempre será complicado porque los indios no son «españoles-americanos» y tampoco lo son los negros. Por ello, algunos han señalado, en crítica a la propuesta de Viscardo, que esta se quedó a medio camino y no logró incluir a todos. Esto merece que vayamos al meollo del problema.

Nuestra evaluación es que la derrota de Túpac Amaru golpea centralmente las posibilidades de construir un Estado nacional quechua-aymara con presencia de criollos. Los criollos no se sumaron a este proyecto sea porque calcularon salir más beneficiados en una gesta propia, sea porque, si bien Túpac Amaru los llamaba a un compromiso, los criollos, como clase minoritaria —minera y terrateniente—, no se sentían seguros en un régimen en el que la nobleza o burguesía quechua dirigiera sus destinos. Lamentablemente, y este es otro factor, la represión española fue brutal y destruyó para siempre los liderazgos o curacazgos andinos. Derrotado el movimiento indígena y destruido su liderazgo, las perspectivas de independencia eran indudablemente descorazonadoras.

Tenemos la impresión de que la hegemonía criolla en el pensamiento de Viscardo no significa el mismo comportamiento político que el del colonialismo español. La lucha por la libertad, la seguridad y los derechos planteaba otro derrotero y otras exigencias. Lamentablemente, la propuesta de Viscardo no se aplicó porque los llamados «liberales criollos» no fueron consecuentes con las ideas de übertad y de democracia.

Si bien no estuvo en su perspectiva incluir a las clases subalternas en el ejercicio del gobierno, tampoco su propuesta es una defensa cerrada de la práctica explotadora de los criollos mineros o agro-exportadores. En todo caso, esta última propuesta estaría medularmente en contra de una propuesta como la que Viscardo defendía al sostener la importancia de los derechos civiles de las personas. Quizá este es el punto desde donde debemos profundizar el pensamiento de Viscardo y Guzmán.

1.3 El corazón de la propuesta de Viscardo
La cuestión de los derechos civiles

Un párrafo de la ***Carta a los Españoles Americanos*** que tiene un gran contenido filosófico y que puede apreciarse también en filósofos de la época es el siguiente:

> La conservación de los derechos naturales y sobre todo de la libertad y seguridad de las personas y haciendas es incontestablemente la piedra fundamental de toda sociedad humana, de cualquier manera que esté combinada. Es, pues, una obligación indispensable de toda sociedad, o del Gobierno que la representa, no solamente respetar sino aun proteger eficazmente los derechos de cada individuo.[7]

Un párrafo de su texto ***La Paz y la Dicha del Nuevo Siglo*** nos parece también muy revelador:

[7] Viscardo y Guzmán, Juan Pablo. ***Carta dirigida a los españoles americanos por uno de sus compatriotas, 1748-1798.*** Lima: Imp. Del Ministerio de Guerra, 1971, página 12.

> ¡Libertad! ¡Propiedad! ¡Seguridad individuales! Su conservación es el ingrediente más importante de la unión social y la causa primigenia de todos los gobiernos; en las colonias españolas, su desaparición ha sido el único objetivo directo de una Tiranía, de la que la historia no registra ningún ejemplo anterior [...] Europa se extremeció (sic.) de horror con el relato de La Destrucción de las Indias publicado por Las Casas.[8]

En estos párrafos reconocemos dos elementos que nos parecen gravitantes. Uno es el señalar que los derechos son la piedra básica de la sociedad y que la obligación del Estado es proteger a las personas y sus derechos. Debemos recordar que toda la teoría del Estado político moderno gira en torno a estas orientaciones que nos parecen fundamentales.

No pensamos que Viscardo solo con la lectura de estas ideas en una biblioteca llegue a estas conclusiones. Su experiencia concreta lo ayudó a observar cuál debía ser el papel del Estado. Era evidente que la práctica del Estado colonialista español estaba precisamente en contra de los derechos de las personas porque privilegiaba los derechos de la Corona sobre el de las personas y naturalmente no podía garantizar la seguridad ni la libertad de los individuos: su papel era proteger los derechos de los colonialistas.

Nos parece revelador que ubique el tema de la violación de la propiedad en relación con la Conquista. Ciertamente, aquí Viscardo se entrelaza con la tradición jesuíta y con la de aquellos que consideraron la Conquista como un atropello a los derechos, la propiedad y la vida de los nativos. España aparece culpable en razón de la Conquista y su régimen no puede aspirar a dejar de ser una tiranía.

La experiencia que tiene Viscardo de los derechos civiles y, luego, de los derechos humanos, entre otros, no surge de un balance teórico;

[8] Viscardo y Guzmán, Juan Pablo. ***La Paz, y la Dicha del Nuevo Siglo.*** Lima: Ediciones Congreso de la República, página 183.

surge, reiteramos, de una experiencia concreta. Viscardo la vivía y su contacto con las ideas liberales lo puso de manifiesto. No olvidemos que Viscardo es un jesuíta y el momento en el que vive no es el de un matizado probabilismo como en los inicios coloniales o en la época en que es condenado por la Iglesia en 1677. Nos parece que el momento de Viscardo es otro: fines del siglo XVIII donde las cosas no están en calma y el Imperio español sufre una sacudida revolucionaria con la sublevación de Túpac Amaru II que lo dejó herido de muerte. Recordemos que Viscardo difunde y expresa lo que está sucediendo en el Perú de aquel entonces y los alcances de este levantamiento. La mirada que realiza sobre el conjunto de la Colonia le hace reconocer que esta no tiene nada que la justifique y debe ser superada lo más rápido posible.

Nosotros pensamos, además, que Viscardo está intentando responder a los requerimientos de un pueblo que busca salir de la opresión ***y*** dirigir libremente su destino. El escenario de su práctica ***y*** de su reflexión es la lucha contra el colonialismo y el punto de disputa con este es la cuestión de los derechos civiles. ***La Carta,*** que algunos consideran como el «Acta de Independencia de Hispanoamérica»,[9] refleja, a juicio nuestro, el contenido que estamos expresando.

La Carta a los Españoles Americanos no tendría sentido si no hubiese estado inmersa en un momento de lucha por la libertad y la democracia. Sería solo un buen texto para afirmar la curiosidad sobre las ideas liberales de un jesuíta peruano de la época. Lo que le da sentido a ***La Carta*** es que está vinculada a un momento determinado de la lucha política por la libertad. Lo importante no es que sea escrita a los españoles-americanos; lo importante es el contenido que esta plantea y que engloba a toda la nación. Esto hermana la obra de Viscardo con América Latina, como hermanada está la obra de Hobbes o de Locke con la revolución inglesa, y la obra de los filósofos franceses con su

[9] Bacacorzo, Gustavo. «Los Viscardo ***y*** Guzmán y el sesquicentenario de la Independencia» (nota de presenración). En ***Viscardo y Guzmán, Juan Pablo 1748-1798. Carta dirigida a los españoles americanos por uno de sus compatriotas,*** página III.

propia Revolución. En ese sentido, la obra de Viscardo sintetiza una propuesta, un momento y define una perspectiva. No se trata, pues, de que Viscardo copió las ideas de terceros y repitió el sentido de los derechos civiles de otras latitudes. Se trata de un proceso y de una síntesis propia basada en su experiencia política y en su formación académica y humana que intenta responder a las exigencias de un momento crucial de la vida latinoamericana.

2. HIPÓLITO UNANUE Y LA CONDICIÓN HUMANA

Hipólito Unanue, humanista y científico, nació en Arica el 13 agosto de 1755. Estudió Teología, Medicina y destacó en estudios de matemáticas, física y anatomía. Fundó el Anfiteatro Anatómico en 1792 y dirigió el Colegio de San Fernando, precursor de la Facultad de Medicina de la UNMSM. Participó en debates de la Sociedad de Amantes del País, editora del ***Mercurio Peruano,*** donde colaboró con el seudónimo de Aristio. Fue el primer Ministro de Hacienda del general San Martín. El Congreso Constituyente de 1823 lo declaró Benemérito de la Patria en grado eminente.

En 1806 publicó la primera edición de ***Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados en especial el hombre.***[10] Según señala Ana Pía León en su artículo «El Clima de Lima y la reivindicación de las razas no europeas. La humanidad del indio», este libro es una respuesta a científicos y pensadores europeos que como Bufón, De Pawn, Montesquieu, entre otros, estudiaron la influencia del clima en los hombres y aseguraron que los climas y territorios americanos eran la causa de la inferioridad de sus pobladores.[11] En esta orientación

[10] Unanue, Hipólito. ***Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados en especial el hombre.*** Lima: Comisión Nacional Peruana de Cooperación Intelectual, 1940.

[11] León M, Ana Pía. ***El Clima de Lima y la reivindicación de las razas no europeas. La humanidad del indio.*** Lima: Red para el Desarrollo de la Ciencias Sociales, páginas 41 y ss.

debemos afirmar que el libro de Unanue es una defensa de lo americano, tanto de sus personas como de su geografía.

La obra de Unanue intenta encarar un nuevo desafío. Desde un punto de vista académico se enfrenta al viejo problema colonialista: la geografía explicaría la inferioridad de los seres humanos de esta parte del mundo. Manera antojadiza de sostener la superioridad del hombre blanco. Para los europeos de la época, el indio sigue siendo un ser inferior y la culpa de tal situación debe encontrarse en el clima. Para Unanue, la situación es diferente. El indio es un ser humano, poseedor de capacidad que la educación puede estimular. Según él, el paisaje, la geografía y el clima no son obstáculos para el crecimiento de las personas.

Los vínculos entre el entorno *y* la sociedad humana son muy antiguos. En la antigüedad y en el medioevo se trabajaron las influencias del clima en la constitución humana. En el mundo moderno se estudió con bastante hincapié esta problemática. Según León, «la teoría de los climas cobró fuerza entre científicos y filósofos tales como Buffon, De Pawn, Hume, Voltaire, Montesquieu, Raynal, entre otros» que llegaron a sostener una cierta determinación de los habitantes hacia el clima y el ambiente. Esta postura determinista incidirá en la explicación de que el primitivismo del hombre americano se debe al clima y al medio ambiente. Incluso la determinación es tan fuerte que afectaría a la población europea que se asienta en climas tropicales. Estamos ante una perspectiva cientificista que la modernidad ayudó a crear. Años después, siguiendo este tipo de cientificismo se argüiría lo mismo con la teoría de la evolución al explicar la situación de los grupos humanos no europeos al categorizarlos como «primitivos».

Buffon, por ejemplo, sustenta «que la hostilidad y deficiencia del ambiente americano hace que sus especies sean pequeñas y débiles, incomparables con las europeas y con sus animales. Esto no se agota en los animales, sino que se extiende al hombre». Voltaire sostiene «que las diferentes especies que surgen de distintos continentes no tienen

por qué tener analogía alguna con las europeas, pues cada continente produce sus propios animales; y al referirse a los hombres americanos dice que son lampiños y, por ende, cobardes; los hombres no tienen barba y los leones carecen de melena». Así también, Montesquieu señala, «que el clima puede ser determinante para las leyes y las formas del gobierno».[12]

El tema de fondo no está, pues, en la inferioridad del indio por un problema biológico o racial. La inferioridad es por el ***clima*** en el que vive. Esto nos parece que es el punto nodal frente al cual reacciona Unanue. Las diferencias entre los hombres no son esenciales. Como franceses y revolucionarios que pretendían ser no podían argüir argumentos sobre diferencias en la naturaleza humana. Pero, para ellos las diferencias existían y la explicación es que estas eran responsabilidad del ambiente. Manera, por cierto, determinista y dogmática de plantear la superioridad del hombre blanco.

2.1 El *Clima de Lima*

La defensa de la geografía y de los americanos

La obra de Unanue responderá permanentemente a estas invectivas. En Europa se sostenía que el suelo, el clima y el ambiente de América ejercían una influencia negativa incluso a los europeos que habían decidido vivir en este continente. El menosprecio a los criollos adquiere también base científica. Ya lo hemos precisado cuando apreciábamos las diferencias entre españoles peninsulares y los americanos. Recordemos que hay un ambiente anti-criollo hacia mediados de 1700 en España, como en Europa, motivado por el choque de los intereses comerciales y políticos.

En el Perú, la Sociedad Académica de Amantes del País, a través del ***Mercurio Peruano,*** enfrentará con firmeza las críticas a la ***naturaleza*** americana. Unanue exige una reflexión verdaderamente científica y centrada en los hechos. La ignorancia no puede ser argumento.

[12] ídem, página 44 y ss.

> En los felices días que vamos presentando a la sabia Europa el verdadero retrato del Perú, y desvaneciendo las calumnias originadas de la absoluta ignorancia que se ha tenido hasta ahora de este país venturoso, merecemos igualmente ver salir de su seno ideas que esclarezcan el imperio de la filosofía [...].[13]

Unanue reclamó también desde el Mercurio sobre las dudas que había en relación con los escritos de Garcilazo sobre el Imperio incaico, diciendo que «no hay otro modo de convencerlos sino que hagan un viaje y verán los restos suntuosos que nos han dejado».[14]

El llamado ***Clima de Lima*** de Hipólito Unanue es una obra científica que estudia variedad de temas y asuntos.

> Se divide en cinco secciones. La primera describe la historia del clima y situación geográfica de Lima, la segunda parte explica la influencia del clima sobre el reino vegetal y animal, y su influencia sobre el hombre y su carácter, hace juicios también sobre la belleza, el talento, el valor, la educación, ejemplo y la moral de los hombres, termina este capítulo con una tabla de las razas y castas que habitan en la zona. En la tercera se refiere a la influencia del clima en las enfermedades, la cuarta sección describe cómo se pueden curar estas enfermedades. En la quinta sección se refiere a las enfermedades del verano, otoño, invierno y primavera del año 1799.[15]

La obra es una presentación que busca explicitar el vínculo entre el paisaje y la geografía con el ser humano. No podemos olvidar que Unanue es un científico y médico. Su visión de la realidad estuvo mediada por el quehacer científico de la medicina, lo que por otra parte no le impidió dedicarse a la política y al debate filosófico. Su participación en política y en los debates del ***Mercurio Peruano*** da cuenta de sus posturas ideológicas y filosóficas. La discusión del ***Clima de Lima,*** como

[13] *Mercurio Peruano,* Biblioteca Nacional del Perú, edición facsimilar, Lima, X tomos, 1964-66, Idea del Perú, Tomo I.

[14] ídem, Tomo **m,f** 205.

[15] ídem.

hemos sugerido, tiene como telón de fondo la llamada «inferioridad» del indio.

En ***El Clima de Lima,*** luego de resaltar las bondades del suelo americano y de clasificar y resaltar la riqueza de las especies animales, aborda la influencia del clima en el ser humano. Unanue dice que todos los hombres descienden de un antepasado común pero que la diversidad de climas, usos y alimentos los hacen parecer de distintos orígenes. Distingue cuatro razas y da sus características. Entre ellas la europea, sólida en el pensamiento y un corazón lleno de fiereza generosa; también la americana, de aire melancólico, imaginación fuerte y un corazón tímido y sensible; espíritu pesado y corazón bárbaro; luego considera la raza asiática y a la africana.

El estudio de Unanue abarca también la influencia del clima en el cuerpo humano. En este punto aprecia, por ejemplo, que la pereza está vinculada a los climas tropicales. Escribe Unanue: «De aquí es ser la pereza un vicio inherente a los moradores de estos climas. El cuerpo enervado solo desea reposo y los placeres. Es preciso estímulos muy fuertes para sacarles de su apatía».[16] Sería adecuado una precisión en este punto que nos parece muy importante y que también es relevada por el trabajo de Ana Pía León.

La pereza puede estar generada por un clima tropical y caluroso, pero no es cierto que el clima caluroso sea determinante para el ser humano. La pereza es un vicio y pertenece al ámbito moral. Unanue advierte que la capacidad moral del ser humano puede sobreponerse y hacer a los habitantes de climas calurosos más laboriosos que los de climas fríos.

> Mas cualesquiera que sean las causas físicas que induzcan la morosidad y pereza en los habitantes de los climas cálidos, las causas morales pueden en ellos, no solamenre contrabalancearlas; sino también destruirlas, haciéndolos tanto o más laboriosos que los moradores de las regiones frías. Países cálidos habitaron los Asirios, los Partos y los

[16] ídem, página 30.

> Árabes, que por tanto tiempo mantuvieron el honor de la victoria y con expediciones activas sometieron a su imperio naciones dilatadas y valerosas.[17]

Para Unanue, la diferencia entre los hombres no es física ni biológica, sino moral. Nos parece que esta puede ser la primera conclusión sobre el papel del clima en la vida humana. Pese a que el clima puede tener influencia, el hombre tiene la capacidad de contrarrestar este efecto y esto se puede probar en el desarrollo de pueblos de climas supuestamente no favorables, como los fenicios y los árabes. Estos pueblos superaron a los europeos en civilización. Los europeos no lo pueden negar, señala Unanue, ya que recogieron de ellos su civilización. El argumento de la inferioridad humana del indio en razón del clima no resiste el análisis y, al contrario, el contar con clima caluroso puede ser motivo de una gran civilización. La prueba son los mismos europeos que no tendrían nada que reclamar en términos de civilización.

2.2 La humanidad del indio
La esclavitud como el problema de fondo

El debate, no obstante, puede adquirir una mayor profundidad si es que tocamos un asunto tan delicado y espinoso como la esclavitud. Si el clima no es la razón que explica la inferioridad humana, ¿cuál es la razón? El tema del clima nos lleva, siguiendo la argumentación de Unanue, a la discusión sobre la esclavitud. Unanue se pregunta:

> ¿Se podría creer que los indios que moran en el Perú sean los descendientes de aquellos antiguos peruanos que han dejado tantos rastros de industria y laboriosidad en todas las partes de este imperio? ¿Qué esfuerzo tan extraordinario no se necesitaría para levantar esos caminos reales, cuyos grandes escombros aún hoy subsisten? ¿Esos pueblos, cuyas ruinas permanecen sobre médanos de arena, donde era necesario conducir de sitios lejanos al barro y el agua? ¿Esos excelentes

[17] ídem, página 40.

> y nunca bastantes ponderados cauces para el aumento y prosperidad de la agricultura; y tantas obras de ataque y defensa que manifiestan en el alto y bajo Perú, el movimiento de ejércitos, acciones ruidosas y fuego, con que se disputaba el honor de la victoria y la gloria de las conquistas?[18]

Las preguntas de Unanue se responden solas. Es totalmente obvio que los indios de la época de Unanue son descendientes de los antiguos peruanos y, por tanto, las proezas económicas, técnicas y militares son de sus antepasados. La pregunta de fondo es ¿por qué los indios de su época no expresan el ingenio de los antiguos peruanos? La repuesta no puede ser ciertamente el clima.

> Todo persuade a que existe entre los hombres otra causa distinta del influjo físico del clima, que enerva imperiosamente sus ánimos; o bien porque les hace ceder a él sin resistencia, o porque los priva de aquel movimiento y valentía con que el hombre, a distinción del resto de los animales, vive en todos los climas y se hace superior a todas las impresiones físicas, que en ellos pretenden enfrenar la suma activa de su espíritu. ¿Y cuál podrá ser esa? Observa Homero (Odisea, Lib. 17, 322) que el hombre pierde la mitad de su ser el día que se le esclaviza; es decir, que pierde los sentimientos nobles y las pasiones honrosas, que le llaman a sobresalir entre sus semejantes y poner todos los medios decorosos que conducen a conseguirlo.[19]

La respuesta de Unanue es categórica. La esclavitud es la causa de la pereza y de todos los males. Solo los hombres libres son capaces de proezas. Sin libertad los hombres no son seres humanos.

[18] Unanue, Hipólito. «Discurso sobre si el clima influye o no en las costumbres de los habitantes, deducido de las notas manuscritas para la segunda edición de las observaciones sobre el clima de Lima». En ***Colección Documental de la Independencia del Perú,*** Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Los ideólogos, Hipólito Unanue, Tomo I, Vol 8, página 524.

[19] Unanue, ídem, página 524.

Nos parece muy importante lo sugerido por Unanue porque ha colocado el tema de la esclavitud como el problema de fondo de su libro ***El Clima de Lima*** y de la polémica con los académicos europeos. Se aprecia entonces que un tema de relativa importancia escondía un asunto de fondo. Los europeos denigran la condición humana y la geografía de América, pero no se puede tapar el sol con un dedo. La verdadera razón que explica la condición humana venida a menos no es el clima, sino la esclavitud ejercida sobre ella.

> Su alma se rinde a las cadenas que aprisiona su cuerpo para arrastrarlas con lentitud y bajeza. En esta condición miserable busca la quietud y felicidad que ella proporciona, persuadido que todo esfuerzo para romperlas será infructuoso y le agravaría de males. Y tal parece ser el primario y funesto origen de la indolencia de los pueblos que en todos los climas soportan el yugo de pequeños o grandes déspotas. El alma de una nación es el gobierno; ella es grande y gloriosa, si este es ilustrado, justo y activo; y por el contrario es infeliz, holgazana y perezosa si este carece de luces, equidad y energía.[20]

En las páginas de ***El Clima de Lima*** se le devuelve al indio la capacidad de raciocinio y de creación; se le devuelve la integridad, la bondad y la moralidad que le arrebataron los conquistadores y muchos de los pensadores modernos. Se muestra la imagen del indio como ser humano. La propuesta de Unanue está lejos de pensar en un proyecto solo de criollos. Es una exigencia de libertad para los que viven en la servidumbre y en la esclavitud. Su propuesta de gobierno aspiró a la constitución de una república que las supere definitivamente.

[20] ídem, páginas 524 y 525.

3. EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JOSÉ BAQUÍJANO Y CARRILLO

Úrsula Carrión Caravedo, en un trabajo reciente,[21] nos ilustra sobre la vida de José Baquíjano y Carrillo. Nos dice que en 1751 nació José Javier Leandro Baquíjano y Carrillo, hijo de Juan Bautista Baquíjano, comerciante de gran riqueza que compró el título de Conde de Vistaflorida y de María Ignacia Carrillo de Córdova y Garcés de Marsilla, descendiente de los primeros conquistadores. Nos señala que estudió en el Real Colegio San Martín y en Santo Toribio y siguió estudios en San Marcos. También que ocupó distintos cargos en Santo Toribio, el Cabildo, el Consulado, la Audiencia y la Universidad San Marcos, donde reclama la reforma estudiantil. En el transcurso de su vida realizó viajes a España y formó parte de la Sociedad de Amantes del País, encargada de la publicación del ***Mercurio Peruano.*** Fue jefe del partido liberal y facilitó algunas publicaciones como ***El Satélite y El Peruano.*** Falleció en Sevilla en 1817. Además, nos añade Úrsula Cardón, fue uno de los hombres más ricos del Perú; su gran fortuna lo llevó a discrepar de las medidas liberales que perjudicaban a quienes tenían el monopolio comercial, pese a que en el ***Mercurio Peruano*** era defensor de la libertad mercantil.

Después de esta breve presentación biográfica, conviene recordar que la obra por la cual es conocido Baquíjano es el llamado ***El Elogio al Virrey Jáuregui.***[22] Baquíjano ofrece este Discurso a propósito de la llegada del nuevo Virrey al Perú. Se da un «elogio» para alabar a un dignatario y dentro del discurso se utiliza la ocasión para formular los propios puntos de vista. José Baquíjano aprovecharía la oportunidad para mostrar el descontento que tenía la éüte criolla. No obstante, el discurso desarrolla una serie de puntos interesantes de carácter filosófico y político donde

[21] Carrión, Úrsula. ***La Soberanía en Baquíjano y Carrillo.*** Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2003, páginas 63-74.

[22] Marticorena, Miguel. ***Los ideólogos. José Baquíjano y Carrillo.*** Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Colección Documental de la Independencia del Perú, 1976, Tomo I, volumen 3.

se aprecia la influencia de pensadores como Maquiavelo, Montesquieu, Bayle, entre otros.

Desde nuestro interés parece que José Baquíjano y Carrillo presenta con claridad muchos de los temas filosóficos enlazados a la filosofía liberal del momento. Úrsula Carrión ha planteado varios temas de fondo en los que describe el pensamiento de Baquíjano. Estos son la virtud, la justicia, la voluntad del pueblo, la libertad, la igualdad y la soberanía. Haremos algunos cambios uniendo el tema de la voluntad popular al de libertad, y desarrollaremos solo el tema de la igualdad para así resaltar mejor las ideas que nosotros observamos en Baquíjano.

En nuestro concepto, la perspectiva de José Baquíjano y Carrillo, que pudiendo ser menos proclive a los temas sociales en razón de su postura económica, muestra de la misma forma que Viscardo y Unanue el conflicto en el pensamiento liberal peruano. Viscardo, sostuvimos, reconoce el tema de los derechos civiles como punto clave de la perspectiva liberal y no deja de apreciarlos en la situación del Perú. Unanue observa que la condición humana está limitada en su proceso de realización por las formas esclavistas impuestas sobre las culturas nativas. Baquíjano, por su parte, defenderá, por ejemplo, el derecho a no pagar el tributo junto a su defensa de los ideales liberales. Su ubicación como hombre prominente y liberal no encontró dificultades para conjugar su apoyo a la población local y nativa, con las políticas liberales que él mismo propugna y que afectaban a los más ricos.

3.1 Moralidad y condición social: el sentido de la virtud

El punto que determina quién es virtuoso y quién no lo es se define por la posición social del individuo. La discusión no está en el tema moral. La virtud se define genealógica y socialmente. Unas líneas escritas por el propio Baquíjano nos lo recuerdan con mucha claridad:

> la naturaleza, esa madre benéfica del hombre, no se aplica con igual cuidado a la formación de todos ellos, Al hijo del común, que nace

> para el pueblo, le basta una virtud mediocre con que sostenga la obediencia, y sumisión que se le impone. Mas cuando se prepara a formar al heredero de una noble familia, sacude la inacción, se reviste, del brío y el esmero [...]. La Patria se apresura a recibirlo, [..,] augurando todo el esplendor con que ha de honrarla, (y) se resuelve a continuarle las mismas distinciones, que alzaron su origen.[23]

Estamos ante un pensamiento que quiere distinguir la condición moral por la cuna de nacimiento. Podemos pensar que lo que se busca es una reafirmación de la posición social y obviamente es una manera de defender abiertamente el ***statuo quo.*** No creemos que Baquíjano, cuando expresa estas ideas, esté manifestando una realidad diferente. La virtud está asociada a la clase, a la «casta». Pertenecer a la nobleza da privilegios y ciertamente virtud. Pertenecer a una clase subalterna es no contar con virtud o contar con una «virtud mediocre», como dice Baquíjano. En realidad, es una manera de plantear que cada quien debe cumplir con la condición que ha recibido. El que nace artesano, como el que nace en una familia noble, deben cumplir con su cometido.

La virtud de la que habla Baquíjano es «condición social» y está asociada de la misma manera que la idea de «decencia» al ser blanco. Ahora bien, ahondemos un poco más. En una situación como la colonial, el derecho de gobernar se adquiere por el linaje o por la victoria militar. Baquíjano sabe de su nobleza al ser «cristiano viejo» y que ello lo emparenta con la gesta militar de la conquista. La virtud así está esculpida por la tradición criolla que se siente legítima heredera de la conquista. Tener derecho a gobernar en la mirada de Baquíjano significa que no solo los españoles deben poder ejercer ese derecho. Su deseo es mostrar que los criollos pueden ser mejores gobernantes que los españoles.

[23] Baquíjano y Carrillo, José. «Elogio del excelentísimo señor don Agustín de Jáuregui y Aldecoa, caballero del orden de Santiago, teniente general de los reales ejércitos, virrey, gobernador y capitán general de los reinos del Perú, Chile, etc» En ***Colección Documental de la Independencia del Perú.*** Tomo I, vol. 3. Lima, Comisión Nacional de Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1976, página 68.

El otro ángulo de la pregunta es si los indios pueden ejercer ese derecho. Nos parece que esa pregunta no está presente en la argumentación de Baquíjano. Ese es el problema y no necesariamente una afirmación de explícito rechazo a tal posibilidad.

La pregunta que nos podemos hacer en este punto es ¿qué papel cumple esta virtud de abolengo aristocrático dentro de una postura moderna y liberal? En el pensamiento moderno la virtud es fruto del esfuerzo y de la iniciativa personal y no está determinada por la cuna o la posición social. Tampoco nos parece que la virtud pueda medirse por la opulencia o la pobreza de la nación. La virtud en el mundo moderno pierde sus apellidos aristocráticos y su abolengo. En pocas palabras, lo que observamos en Baquíjano es una mixtura que por una parte quiere heredar y mantener la «condición social» traída desde la Colonia y, por el otro lado, intenta asociarla a la idea de progreso social y económico principalmente.

3.2 La cuestión de la justicia y la legitimidad del poder

La segunda idea que destacamos en la postura de Baquíjano es la relacionada al tema de la justicia. Recordemos que nuestro autor es un hombre de letras y jurisconsulto. Conoce de leyes y sabe que el ejercicio del gobierno las requiere. «La administración de la justicia es el noble objeto del cetro y la autoridad: sin el exercicio de esa sublime virtud no ofrecería la tierra sino un vasto campo de mortandad y confusión».[24]

Recordemos que la idea de justicia es el tema central de la propuesta filosófica de los antiguos. La virtud por excelencia es la justicia. Ese tema nos parece crucial en la perspectiva de Baquíjano. ¿Qué es lo justo en el Perú? En el Perú, el poder ejecutivo, el militar y la administración de la justicia están en una sola mano y son ejercidos por el poder colonial.

[24] Baquíjano y Carrillo, José, «Historia de la erección y establecimiento de esta Real Audiencia». En *El Mercurio Peruano.* Tomo I, No. 21. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1964, fbl. 185.

No hay que olvidar que estamos en una colonia donde, en sentido estricto, no hay ciudadanía ni ciudadanos. Ni los criollos ni los indios lo son. Solo son subditos del rey de España.

Baquíjano está reconociendo la importancia de que la justicia sea administrada por el poder y no ofrece reparos a que el «cetro y la autoridad» la ejerzan. La discusión de fondo está en la respuesta a la pregunta de quién es el legítimo depositario del poder.

Debemos recordar lo siguiente. Baquíjano fue el defensor de Bernardo Tambohuacso, cacique de Pisac, y de Pedro Cimbrón, cacique de Checras en Chancay; acusado este último de no querer pagar el tributo y rebelarse.[25] El problema es bastante claro porque la posición de Baquíjano asume la defensa de un tema que, como el tributo, no puede ser ya justificado en una lógica nueva y liberal. Su pensamiento considera injusto el pago del tributo. Al cuestionar el manejo de la justicia y del gobierno colonial Baquíjano se coloca en contra del poder colonial. Sabemos que la justicia no era imparcial[26] porque obedecía a nítidos intereses de poder colonial. Así, la falta de imparcialidad de la justicia impide que la sociedad funcione. En realidad, no hay justicia ni quien la administre. El sistema está pervertido. Si no hay acuerdos que sean respetados no estamos ante una sociedad de ciudadanos. La justicia posibilita que los acuerdos y las leyes se respeten y se cumplan. Nos parece que este es un punto nodal de la crítica de Baquíjano al imperio colonial. El rey debería estar por encima de cualquier ütigio para juzgar con imparcialidad y esa debería ser su principal virtud.

De lo dicho se desprende que Baquíjano está interesado en un cambio de la administración de justicia colonial. Se trata de una modificación y reforma del colonialismo. Su posición en este punto no parece que cuestione o ponga en tela de juicio el papel del príncipe,

[25] Castro, Augusto. «Una mélange criolla, Moralidad y eticidad en el Perú». *Arete,* Revista de Filosofía, Volumen VI, No. 1, 1994, página 39.

[26] Baquíjano y Carrillo, José. «Nota de la Sociedad». En ***Mercurio Peruano.*** Tomo V, No. 173, 1972, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1965. fbl 285.

sino el de exigirle que gobierne con justicia para el pueblo, y el pueblo incluye a los indios. Su propuesta en este punto lleva claramente a una reforma del Virreinato. Pero, ¿será posible esta reforma? o ¿Baquíjano está poniendo en jaque el poder colonial?

3.3 La voluntad popular y la libertad ciudadana

Un punto de reflexión importante es el relativo a la voluntad del pueblo, ya que es ella la que legitima el gobierno del soberano. Dice Baquíjano que la soberanía del monarca no tiene naturaleza divina sino que proviene del pueblo. Al referirse al rey de España comenta en un texto bastante citado: «El héroe que lo ocupa no solo debe ser el cetro al orden del nacimiento, y al clamor de las leyes, sino a la libre y gustosa aceptación de los pueblos».[27]

Esta posición es la que permitió que Baquíjano fuera reconocido por los criollos y el pueblo de Lima, y fuera criticado con severidad por la monarquía. Esto merece una reflexión porque nuestro autor profundiza y va más allá del sentido de la virtud que comentamos en el primer punto. Baquíjano reconoce que no basta la virtud, se necesita la «libre y gustosa aceptación de los pueblos».

En su crítica concreta a la monarquía española, Baquíjano se ve obligado a reducir la importancia de los argumentos vinculados al nacimiento por nobleza e incluso de las leyes del imperio. Baquíjano introduce así la idea de que son los pueblos los que «aceptan» a los gobernantes. En esta orientación, el poder no se origina por derecho divino, sino por la voluntad del pueblo. Percibimos diferencia entre el punto señalado anteriormente como virtud que legitima en el gobierno a las personas por la cuna de nacimiento, y la voluntad popular como legitimadora del ejercicio de gobierno. Nos parece que Baquíjano está

[27] Baquíjano ***y*** Carrillo, José. «Elogio...» En ***colección Documental de la Independencia del Perú.*** Tomo I, vol. 3. Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1976, página 71.

jugando con la idea de que ser noble es importante, pero para el ejercicio de gobernar mucho más importante es hacer las cosas de acuerdo al interés de los ciudadanos.[28]

En la perspectiva de Baquíjano, el proyecto político que sostiene es moderno y subordina así los intereses provenientes de la tradición ***y*** la condición de nobleza a la decisión popular.

El tema de la libertad está presupuesto en el ejercicio de la voluntad. Si se sostiene que la voluntad popular legitima el poder del soberano, está sobreentendido que estamos valorando la capacidad ***y*** el ejercicio de la übertad de la misma. La libertad es el fundamento de la voluntad ciudadana y Baquíjano, por ello, lo plantea sin ambages. El poder colonial no está basado en la libertad y ello evidencia su límite y la poca legitimidad de su poder. Areche lo acusaría de criticar a la monarquía. Un poder basado en el derecho que da la fuerza de conquista no es precisamente el poder que confiere libremente la voluntad ciudadana. No olvidemos que Baquíjano fue electo junto con otros, por el pueblo de Lima, para asistir como diputado en las Cortes de Cádiz.

3.4 La igualdad y las dificultades de su reconocimiento en el Perú

En este punto se expresa con toda claridad la ambivalencia y el límite del pensamiento moderno de Baquíjano. La übertad es de todos y sus beneficios son para todos. El problema es que no todos pueden ser gobernantes.

En esta óptica, la distinción entre la élite criolla y el pueblo queda remarcada. Según el trabajo de Úrsula Carrión, «la élite criolla tiene una übertad protagónica capaz de dirigir la nación, no debe trabajar todo el día para cubrir sus necesidades básicas, sino que puede dedicarse a las artes y a pensar en el país». La situación del pueblo y en especial del indio es diferente. Dice Baquíjano: «los indios por su naturaleza son tan

[28] Baquíjano y Carrillo, José. «Disertación...» En ***El Mercurio Peruano.*** Tomo I, No. 26, 1791. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1964, fol. 241.

pusilánimes como fáciles», «individuos inadvertidos [...] y de ningún pensamiento». Baquíjano no está pensando en ellos para ser parte protagónica del proyecto nacional. A la manera de Platón o Aristóteles no les quita la condición de ciudadanía, pero se las amengua en razón de su capacidad para ser ciudadanos activos o guardianes, como diría Platón. En la postura de Baquíjano no se les niega el derecho de ciudadanía, pero no están en condiciones de dirigir el país.

Nos parece que Baquíjano trata de señalar primero que son iguales en cuanto son seres humanos, pero segundo que no hay igualdad en la posibilidad de ejercer gobierno. Diríamos hoy que «pueden elegir, pero no pueden ser elegidos».

En referencia al primer punto, en ***El Elogio*** Baquíjano expresa su distancia con la práctica de la conquista. «La vida del ciudadano es siempre preciosa y respetable [...], destruir a los hombres no es ganancia [...]; las pérdidas igualan y equilibran vencedor y vencido».[29] Esta afirmación reconoce que la vida humana es un valor que está por encima de las causas que se profesan porque «igualan al vencedor y al vencido».

En referencia al segundo punto, Baquíjano reconoce el derecho del indio a educarse, pero también reconoce que existe una diferencia con los criollos. Los indios no están, en términos prácticos, en capacidad de dirigir el proyecto nacional. Víctor Andrés Belaunde señalará, un siglo después, hacia principios del siglo XX, que el indio debía educarse ***y*** cristianizarse, sinónimo de transformarse en ciudadano. Baquíjano lo había señalado ya en ***El Elogio:*** «el silvestre habitante de los bosques, asiduo compañero de las fieras sale de ese letargo que con ellas se asemeja, degradada y equívoca: medita, reflexiona, se sonda y reconoce que el universo entero honra en su persona la imagen del su autor».[30]

[29] Baquíjano y Carrillo, José, «Elogio...» En ***colección Documental de la Independencia del Perú.*** Tomo I, vol. 3. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1976, página 84.

[30] Baquíjano y Carrillo, José, op. cit., página 86.

Esta idea es viejísima y nos recuerda toda la discusión sobre la evangelización. La cristianización del indio es el requisito para la construcción de la patria y para que este pueda ser en el futuro gobernante.

La idea que anida en esta propuesta es que la vieja tradición cristiana, y más específicamente católica, juega un papel ético en la formación de la comunidad política. La adquisición de virtudes está mediada por el ser cristiano: cuando más cristiano —y eso se mide en el tiempo—, cuanto más «cristiano viejo», más virtuoso y más garantía de ser ciudadano para un proyecto político consistente. No es tanto el nacimiento noble; es el nacimiento en «cuna cristiana». La evangelización del indio es el primer paso y, así, lentamente se construye a sí mismo en ciudadano y se constituye el proyecto político. Nos imaginamos que cuando el indio sea un «cristiano viejo», sin impurezas paganas, se habrá conseguido finalmente el proyecto político anhelado y los indios podran ser gobernantes. Pero, por ahora, los que deben gobernar son los que poseen la vieja formación religiosa cristiana.

3.5 La soberanía popular

El quinto y último punto de reflexión es el de la soberanía. Este es el punto final y al que muchos investigadores se han referido siempre como el más importante de la obra de Baquíjano. En realidad, no puede ser adecuadamente aprehendido si no se lo enlaza con la reflexión que venimos haciendo hasta este momento. La soberanía no puede ser ajena al tema de la voluntad popular, a la libertad, a la justicia y a la igualdad. La soberanía las presupone como parte de su misma argumentación.

Nos parece claro que en el pensamiento de Baquíjano la soberanía es del pueblo. El pueblo es el soberano. En esta afirmación nos parece que dicho autor se reafirma en la tradición liberal.

La pregunta aquí es: ¿quiénes son los depositarios reales de esa soberanía en el Perú?, ¿quién es el pueblo? Durante muchos años se ha acuñado la idea de que en la visión de Baquíjano los depositarios reales de la soberanía son los criollos. Este pensamiento surge porque primero,

para Baquíjano, los indios están incapacitados para el ejercicio de gobierno por su falta de educación ciudadana, y segundo por la práctica posterior de la República que no permitió el ejercicio ciudadano del indio hasta muy avanzada esta, en el siglo XX, para ser exactos. Nos interesa precisar un poco mejor la idea de soberanía en Baquíjano, porque al igual que en el tema de la igualdad, nuestro autor no niega la condición de soberanía a nadie, pero reduce su ejercicio a los que se encuentran capacitados para asumirla. Es demasiado grueso e incorrecto decir que Baquíjano solo reconoce la soberanía a los criollos.

En cuanto a la primera observación, podemos decir que, por la manera en que Baquíjano presenta la soberanía, esta queda restringida. Y esto es así, en realidad, porque los ciudadanos en capacidad de gobernar son exclusivamente los criollos. Los indios no están en condiciones de asumir el papel de gobernantes, como ya hemos dicho, por su falta de formación ética y cristiana, o por su condición de campesinos que los hace pensar exclusivamente en sus intereses y no en la comunidad. Ello repite, al mejor estilo de Platón y Aristóteles, que los campesinos no tienen la ciudadanía plena o simplemente no son ciudadanos porque no viven en la ***polis*** y se dedican solo a sus intereses. Pero el sentido de Baquíjano, en este punto, no es necesariamente así. Estamos deduciendo conclusiones que él no planteó.

En relación con la segunda observación, la reflexión sobre la soberanía popular en Baquíjano no puede estar mediada solo por el análisis social. En él existe la soberanía del pueblo y este es el soberano. No pensamos que Baquíjano descarte al indio. Pero dado que el pueblo no es homogéneo en su madurez cívica, existen individuos que la poseen más plenamente y otros que no la poseen en esa misma dimensión. Esta propuesta mantiene la idea de soberanía, pero su ejercicio queda reducido al grupo de ciudadanos «plenos». Así como plantea la igualdad, pero queda suspendida en el ejercicio práctico, así la soberanía queda en manos de los ciudadanos reales que no son los indios. De la misma manera en que queda el niño en manos de sus padres. La moralidad y

la virtud existen en general, pero su cumplimiento será en plenitud, en el caso de unos, e incompleta, en el caso de los otros.

En términos prácticos, el tema de la soberanía lleva a la construcción de un nuevo Estado. Dicen algunos que Baquíjano nunca manifestó su deseo de una separación de España. ¿Fue simplemente actitud política? Recordemos que después de ***El Elogio*** vivió cuatro años con arresto domiciliario y que su presencia en la Corte de Cádiz fue muy difícil. La monarquía ilegalizó las Cortes y los diputados fueron encarcelados. Baquíjano murió en Sevilla. No nos parece fácil sostener que «no» quería la independencia. Sabemos a ciencia cierta que deseaba libertad comercial y pob'tica. Dentro de nuestra lógica, Baquíjano, conociendo mejor que muchos de nosotros el poder colonial y teniendo importantes intereses económicos, sabía que no había otra opción.

4. FILOSOFÍA, POLÍTICA Y EDUCACIÓN TORIBIO RODRÍGUEZ DE MENDOZA

Toribio Rodríguez de Mendoza fue un sacerdote y maestro que al final de su vida tuvo que desempeñar el cargo de Presidente del Congreso Constituyente de la recién formada República peruana. Durante muchos años de su vida fue un convencido subdito del rey. Pruebas de su fidelidad hay muchas. En marzo de 1809 aporta la cantidad de 200 pesos para las necesidades de la monarquía y desde el Convictorio de San Carlos reúne 325 más para España. También se añade la contribución de la venta de los sobrantes de plata labrada por el valor de 3.000 pesos.[31] Todo ello pensando en apoyar la crisis española causada por la guerra contra los franceses. ¿Qué quiere decir esto? Simplemente que buena parte de su vida fue un subdito de la monarquía española. La pregunta es ¿cómo se produce el cambio de subdito de la colonia a

[31] Palacios Rodríguez, Raúl. ***Notas sobre elfidelismo en la Minerva Peruana.*** Boletín del Instituto Riva Agüero (BIRA), Lima, 1971, página 759.

ideólogo de la Independencia y Presidente del Primer Congreso de la República?

Debemos recordar que tanto Unanue, como Baquíjano y Rodríguez de Mendoza, pertenece a una generación que fue tomando decisiones poco a poco y de cara a los acontecimientos que se iban desarrollando. El Perú, como proyecto independiente, iría formándose lentamente en la conciencia de todos. Naturalmente, esta generación vio caer sus certidumbres y tuvo que ayudar a construir un nuevo proyecto político o una nueva utopía política, como ha señalado reiteradamente Noé Zevallos en sus estudios sobre este tema. El camino fue lento y como todos los autores del ***Mercurio Peruano,*** Don Toribio Rodríguez creyó en la posibilidad de reformas en el año de 1791. Fue testigo de la algarabía liberal de 1812 y de los problemas y la represión de 1814. Su papel como Rector del Convictorio de San Carlos fue cuestionado con la famosa «Visita» que se hiciera al Colegio por parte del poder colonial y que llevaría a su renuncia y a su ruptura con este. La independencia será el último tramo en su vida, con fundada esperanza.

Como bien explica Noé Zevallos, Rodríguez de Mendoza va cambiando su pensamiento a lo largo de los años. Dice Zevallos,

> [...] tenemos que partir creyendo y proclamando que cuando Don Toribio se dirige al Rey pidiendo la creación de una cátedra de matemática es sincero y desea verdaderamente el engrandecimiento del reino (23.LX.1794), que cuando pronuncia su discurso de adhesión a Fernando VII es leal al Rey, lo mismo cuando ofrece 200 pesos mensuales mientras dure la guerra de independencia de España (febrero de 1809). Pero creemos también que era sincero cuando proclamaba su amor a la libertad contra la oratoria de Méndez Lachica que deseaba combatir los errores religiosos con armas políticas.[32]

[32] Zevallos, Noé. ***Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual.*** Lima: Editorial Bruño, s/fecha, página 12.

Noé Zevallos ha estudiado mejor que muchos el pensamiento y la vida de Don Toribio Rodríguez de Mendoza. Probablemente filósofo, religioso y educador, igual que Toribio Rodríguez, pudo comprender las dificultades de su vida. En su estudio sobre Don Toribio, como lo llama Noé Zevallos, nos pone en guardia frente a los intentos de no comprender a cabalidad su pensamiento.

El primero de ellos es reducir sus escritos a los Memoriales y a los problemas vinculados a la reforma del Convictorio San Carlos. Pero hay que recordar que no solo es un educador; es también un filósofo y un teólogo. Como muestra tenemos el libro *De Locis Theologicis* (Lugares Teológicos)[33] que fue la base de la argumentación teológica o la fuente de su conocimiento; asimismo también contamos con *La Defensa de la Carta publicada en El Investigador** contra las ideas jansenistas, que generó polémica.

La segunda reducción es la de percibir su vida de manera segmentada. Lo más interesante de ella parece ser su actuación en San Carlos. Sin embargo, no solo fue Rector de dicho lugar y Presidente de la Constituyente al final de su vida, sino que fue un personaje importante en el mundo cultural y eclesial de la Lima colonial. Recordemos, escribe Zevallos, que en 1806 era «catedrático de Prima de Escritura,

[33] Rodríguez de Mendoza, Toribio y Mariano Rivero. De Theologiae/ Preambulis atque locis/ selectae quaedam notiones/ ex probatissimis authoris excertae/ Quator que libris ad usum tironum accomodatae. S.F./ Iimae Tipys Fernandini Collegii/bigote/ Anno MDCCCXI. Hay edición castellana. Empresa gráfica T. Scheuch, Lima, 1951. Don Toribio «señala que el manual anduvo en copias manuscritas y cada día con más errores por lo que sus autores se decidieron compendiarla y publicarla.» CDIE Tomo I. Vbl. 2. pág. 166. Del manual se decía que «es un precioso libro». Eguiguren, ***Diccionario Histórico Cronológico de San Marcos,*** Tomo 3, página 921.

[34] Defensa de la carta publicada/ en el Investigador No 59/ sobre la devoción/ del Corazón de María Santísima/ y manifestación/ y manifestación de la ignorancia, Mala fe y vana religión/ del devoto escritor/ en su carta impresa en el No 5 Tomo *21* del citado diario./ In neccesariis unitas, in dubiis libertas, in ómnibus chantas./ Lima / Imprenta de los Huérfanos/ 1813/ por Don Bernardino Ruíz/, CDIP. Tomo I VoL 2, páginas 307-336.

Examinador Sinodal de la capilla del Excmo. Sr. Virrey, Abogado de la Real Audiencia».

> Yo, el Dr. Toribio Rodríguez de Mendoza, Canónigo Lectoral de esta iglesia Metropolitana, Catedrático de Prima de Escritura, Abogado de esta Real Audiencia, Constitucional Diputado en Cortes por la Provincia de Trujillo, Examinador Sinodal de este Arzobispado, Rector del Real Convictorio de San Carlos.[35]

También recuerda Zevallos que, en julio de 1808, Abascal remite al Arzobispado de Lima un oficio en el que nombra «Asistente Real en la oposición a la Canonjía Magistral» a Don Toribio Rodríguez de Mendoza.

Finalmente, la tercera reducción que se ejerce sobre Rodríguez de Mendoza, y que nos parece la más importante en relación con nuestro trabajo, es la de circunscribir su ideas al pensamiento liberal. Este queda encasillado dentro de la ideología liberal y con características incluso de ser anacrónico.

En este punto coincidimos con la idea de Zevallos: el tipo de pensamiento moderno de nuestros ideólogos no es precisamente «liberal». Sus vínculos con la vieja tradición escolástica son muy importantes y quizá eso explique por qué se dice que tiene «características anacrónicas». Don Toribio Rodríguez no fue liberal en el sentido técnico de la palabra y no participaba de las ideas liberales tal como eran concebidas entonces. En teología, según Zevallos, está lejos de Reimarus y de la Teología liberal de la Ilustración, pero estaba a favor de la libertad de comercio:

> Esperamos que despreciadas, despedazadas y arrojadas las trabas de cierto número de interesados, al mismo tiempo que ignorantes enemigos de la felicidad común, la que sacrifican a su bien individual,

[35] «Años más tarde, recuerda Zevallos, en certificado concedido a Don José Camones Arnao, nuestro autor, se expresó así». Ver A A. Legajo 80. de la sección Cabildo Eclesiástico. Cito por las secciones que existían en 1966. En: Zevallos, Noé, op. cit.

> al cabo se sancionará el comercio libre que cayendo como una lluvia copiosa sobre toda la extensión de la monarquía, le dará nuevo ser, nueva vida coronada del esplendor y la gloria.[36]

La generación de Don Toribio Rodríguez expresó una postura bastante particular que no ha sido comprendida en su verdadero sentido. Rápidamente se los ha considerado liberales, cuando sabemos que no lo fueron por su distancia frente al pensamiento moderno europeo y porque eran hijos de la tradición escolástica que buscaba renovarse, pero dentro de su propia perspectiva. Muy rápidamente han pasado a ser definidos como liberales cuando en realidad son personajes que, más que liberales, deben ser considerados como ilustrados modernos herederos de la tradición escolástica.

Este matiz hace la diferencia y nos permite entender qué tipo de liberalismo y modernidad se desarrolló en el país. Esto puede explicar varios asuntos: primero, puede explicar de mejor manera su rechazo al pasado inmediato y oscurantista, en nombre de la racionalidad; puede explicar que se busque construir un mundo más humano por medio de la racionalidad, y por ello reconozcan que las ciencias juegan un papel decisivo en este proyecto; puede explicar también su rechazo al fanatismo y a la superstición, y a la vez por qué siguen fieles a la Iglesia católica.

4.1 Un «lento» descubrimiento del Perú

El descubrimiento del proyecto político del Perú fue un proceso que se desarrolló mientras se perfilaba una mayor comprensión de lo que estaba en disputa. Empezaremos con la crítica que se hace a la escolástica; con el replanteamiento del tema de la igualdad y el nuevo papel del indio; con el tema de la reforma educativa y la cuestión de la fidelidad al rey y la libertad de prensa.

[36] En Zevallos, Noé, «Defensa de la Carta». En ***CDIP.*** Tomo I, Vol. 2, página 333.

a. La crítica a la escolástica

Nuestro filósofo coincidía con la crítica de muchos a la escolástica. En su Colegio se cultivaba una filosofía libre, es decir, no se utilizaba «el método de oposiciones útil antes y hoy perjudicial». Pero debemos saber que su posición no es de ruptura con el pensamiento clásico: «Lo nuevo no está reñido ni con lo bueno, ni con lo mejor: ninguna cosa es mala en materias de esta clase, por ser solo nueva».

Aunque la nueva situación plantea desafíos:

> En las épocas anteriores reinaba despótica la filosofía de Aristóteles: ella sola ocupaba y manejaba el trono y el centro de la razón: ¡qué mucho se aplaudiese y siguiese como una ley religiosa la máxima de jurar en las palabras del Estagirita! Nosotros mismos pensaríamos como nuestros antepasado, o a lo menos guardaríamos silencio, si no hubieran variados las circunstancias, o hubiéramos vivimos en sus tiempos. Pero hoy el mundo literario piensa de otro modo.[37]

Don Toribio Rodríguez, como señalamos, no rechaza el sistema de Aristóteles, sino el sistema de oposiciones. En esto es más prudente que sus contemporáneos, según dice Zevallos. Por otro lado, el rechazo de la escolástica no supone un racionalismo militante ni mucho menos la negación de la fe cristiana. En esta época se dieron dos grandes tendencias con respecto al punto. Unos, que intentaron conciliar fe y ciencia, y otros, que rechazaron todo entendimiento. Don Toribio y la gran mayoría de ilustrados serán parte del primer grupo. Ahora bien, esto obliga a los que intentan conciliar fe con ciencia, en un momento en que la ciencia se desarrolla vertiginosamente, a superar una religiosidad simplona o, como dice Toribio, «la vana religión de un devoto

[37] Mercurio Peruano No. 91, 17. XI. 91. El informe versa sobre los exámenes de los alumnos de San Carlos y está fechado el 29.X.91. Ver también, CDIP, Tomo I. Vol. *2,* Página 93.

escritor.[38] Tanto Unánue, Baquíjano y Rodríguez de Mendoza no anteponen opiniones nuevas a su vieja fe, las integran y en esto consiste su síntesis. En realidad, aceptan como pertinentes al Evangelio los principios de libertad, igualdad y fraternidad.[39] El punto de vista ilustrado no acepta la mirada jacobina y atea del liberalismo moderno. En el ***Mercurio Peruano*** existen muchísimos ejemplos de estas críticas.

b. El replanteo del tema de la igualdad: el papel del indio

Toribio Rodríguez de Mendoza se alegra en 1814 por la nueva condición del indio y escribe lo siguiente:

> Los indios, por fin, son elevados a la dignidad de hombres y al nivel de los demás ciudadanos españoles: se mandan establecer escuelas de primeras letras en todos los pueblos, encargándose a los ayuntamientos constitucionales velen por su permanencia y progreso [...] Los primeros resultados serán la unidad del idioma, que acerca más a los que lo hablan, menos desconfianza en el indio contra el español y al fin la recíproca amistad, nacida de la igualdad, que pone a cubierto de la opresión.[40]

[38] Nos referimos a la polémica que sostuvo Don Toribio en el Investigador y que resume en el opúsculo «Defensa de la Carta». CDIP, Tomo I, Vol. 2, páginas 307 a 336.

[39] El cardenal Chiaramonti, obispo de Imola, en un sermón, del 24 de diciembre de 1797, aceptaba como pertinentes al Evangelio los principios de libertad, igualdad y fraternidad «la forma democrática que habéis adoptado no repugna en modo alguno al Evangelio. Exige más bien todas aquellas sublimes virtudes que solo en el Evangelio se aprenden... Estas virtudes os harán buenos demócratas, con una democracia recta, reñida con la infidelidad y las ambiciones y cuidados del bien-común: ellas conservarán la verdadera igualdad... Más bien que la filosofía será el Evangelio y las tradiciones apostólicas y los santos doctores las fuerzas que harán florecer la grandeza republicana, convirtiendo a todos los hombres en héroes de la humanidad, en obedecer la prudencia en le mandar, de caridad en el hermanarse. Seguid el Evangelio seréis el gozo de la República, sed buenos cristianos y seréis excelentes demócratas» y poco después lo haría Pío VIL En: Zevallos, Noé, op. cit., página 53.

[40] CIDP. Tomo I. Vol. 2, página 335.

Túpac Amaru había sido el precursor del llamado nacionalismo inca. Este proyecto no pudo ser asimilado por la sociedad criolla del siglo XVIII. Sin embargo, el proyecto criollo empieza a reconocer que no se podía dejar del lado al indio en la construcción del proyecto nacional. Toribio Rodríguez comprueba la existencia de las dos naciones y propone una educación democrática que podría llevar a cabo la utopía de la integración. En realidad, piensa en una integración, como todos los hombres de su generación, del indio con la sociedad criolla.

Nuevamente nos enfrentamos a un esfuerzo de igualdad que subordina unos a otros, los indios a los criollos. Este planteamiento tiene que ver con el sentido de la educación y es muy similar a las observaciones de Baquíjano. No se trata de negar la educación a los indios. Ellos tienen derecho a la misma educación que los criollos. En ese camino la educación y la cultura criolla han primado sobre cualquier otra educación o cultura.

c. La reforma educativa

Podría parecer, por lo que apreciamos en la discusión sobre la educación de los indios, que Don Toribio Rodríguez no concluye en una propuesta educativa alternativa. Pero lo que estaríamos exigiendo está totalmente fuera de época y de su mentalidad: una educación bilingüe y multicultural. Aunque habría que reconocer que sin ese nombre la educación de los guaraníes, como única excepción en América, se produjo. Ingresar en ese tema puede ser interesante, pero nos aleja del verdadero debate de nuestro filósofo.

El debate de Totibio Rodríguez está en la reforma del Convictorio. La reforma, como sabemos, permitió airear el mundo intelectual limeño y tomarle el pulso a la cultura y ciencia universal. Recordemos que el Convictorio aparece como espacio de nuevas ideas. Rodríguez de Mendoza entiende su esfuerzo por la reforma como un servicio al Rey y le pide su apoyo. En su carta al Rey dice que su Colegio es casi el único en el Perú,

> en donde se educan los nobles del Reino [...] Ya divisará V.M. la risueña perspectiva que por muy a lo lejos descubre las luces que desprenden la matemática y la verdadera y curiosa física. Es muy feraz el suelo americano y encierra un inmenso tesoro no conocido [...] La falta de estos conocimientos ha formado hasta el día hasta de hoy un obstáculo invencible al progreso en estos dos ramos, como en otros de igual importancia que no se indican, pero que estando presentes en la alta comprensión de V.M. son igualmente eficaces para inclinar Real Animo a favor de la presente solicitud, pues todo cede en beneficio de sus amados y fieles vasallos.[41]

Los estudios están organizados para jóvenes que no se dedican al foro, ni al altar y que llegan a ser «Alcaldes, Regidores, Gobernantes, Jefes de Oficina, pero también hacen el trato de gentes y desempeño de sus respectivos oficios y comisiones»; añade que es vergonzoso que personas de su clase «estén vacíos de todos aquellos conocimientos que no solo sirven de adorno y pulimento, sino también para el cabal desempeño de los empleos y comisiones en servicio del Rey y la Patria».[42] El Convictorio forma jóvenes que van a dirigir parte sustantiva en los estratos medios del poder.

En este esfuerzo, resulta claro que Rodríguez de Mendoza no tenía en cuenta todavía a la «nación india». No obstante, más adelante Toribio Rodríguez comprenderá que también la nación india forma parte necesaria de esa tarea educativa. Desde 1814 piensa en una educación para todos, pero será en la Independencia cuando lo proponga como característica de la nueva república.

[41] CDIP, Tomo I, Vol 2, páginas 113-114.

[42] CDIP, página 167. Dentro de este espíritu habrá que interpretar el folleto que tiene como título: El Uso de la Lengua/ vulgar/ en el estudio de las/ ciencias/ para defenderse/ en la real Universidad de/ San Marcos/ en el acto que dedica/ al Excmo. Señor D. Joseph/ Fernando Abascal y Sosa/ virrey del Perú etc. / Don Manuel Saez de Texada/ a nombre/ del Real convictorio/ de San Carlos/ Ar./ E.D.D. Ramón Olaguer Feliz/ Subteniente del Regimiento fino de Lima/ y Colegial Maestro en el mismo convictorio, raya/ Lima MDCCCVI.

d. La fidelidad al Rey
La separación de España y la libertad de prensa

Como dijimos, en un primer momento Don Toribio Rodríguez piensa que su aporte al proyecto reformista, como también creyó Baquíjano, está en la posibilidad de cambios profundos sin que mellen la fidelidad al Rey. Los términos que emplea en la Carta al Rey del 23 de noviembre de 1794 dan testimonio de esto:

> El Rector del Real y Mayor Colegio de San Carlos de Lima a los pies de V.M. íntimamente penetrado de La Veneración, Amor y Fidelidad que justamente exige Vuestra Soberanía y a impulsos de los vivos deseos de desempeñar con cuanta exactitud le fuera posible el delicado y el noble Ministerio, con que se ve honrado, y animado por otra parte con la segura confianza que le inspira el distinguido aprecio de Vuestra Majestad a sus fieles Vasallos Americanos […].[43]

En consonancia con ello, lo vemos en 1808 comunicando al Virrey que por encargo de su hermano Dn. Mariano Rodríguez y Zubiate, subdelegado interino de la ciudad y provincia de Chachapoyas, que tiene «dos mil pesos de donativo para las grandes y expresas necesidades de la Monarquía».[44] No olvidemos que la Monarquía se encuentra en guerra contra Francia. Fiel vasallo americano apoya a España contra los franceses, como escribimos líneas arriba.

La monarquía española cumplió un lamentable papel en estas circunstancias. Los acontecimientos se producen muy rápido. Las primeras reacciones en contra se dirigieron contra el mal gobierno y los malos funcionarios, pero poco a poco el rey iría perdiendo su poder a los ojos de los ciudadanos. La abdicación de Carlos TV y Fernando VII en manos de Napoleón constituyó la enajenación del reino. En Perú, la astucia de Abascal se apresuró a jurar fidelidad a Fernando VII, y con ello pudo mantener a raya la situación.

[43] Zevallos, Noé, op. cit., pagina 71.
[44] Zevallos, Noé, op. cit., página 12.

El principio de la soberanía nacional había sido mellado precisamente por quien era el más interesado en mantenerlo. Pero, en esta época todavía se mantiene la fidelidad de Don Toribio Rodríguez a la corona. Prueba de ello es la censura al Peruano No. 2, del martes 7 de enero de 1812. Entre los censores se encuentra Don Toribio. El periodista se lamentaba de que siendo soberanos los españoles europeos y americanos unos pudieron ejercer la soberanía y los otros no. Los censores piensan que, al expresarse así, se busca la separación. En efecto, el tema sería sin ninguna duda la separación de España.

4.2 La ***Visita*** al Convictorio de San Carlos
Sanción y ruptura con el colonialismo

La caída de Napoleón terminó con los ideales de la Revolución francesa. Don Toribio Rodríguez por su parte conoce algo del espíritu restaurador que se vive en España: su sobrino, el Dr. Anduela, diputado por Trujillo en Cádiz, es acusado de revolucionario. Además, un alumno de San Carlos y un profesor del Colegio tuvieron problemas con la autoridad. De 1815 en adelante, dentro del proyecto restaurador de la Corona, Don Toribio Rodríguez fue víctima de una gran humillación: la ***Visita*** al Colegio.

La Visita era una institución canónica y civil. Las órdenes religiosas recibían una visita que consistía en la supervisión a cargo de un superior competente para oír a todos los miembros de la circunscripción religiosa. En la Colonia, la Visita siguió los mismos lincamientos de la visita canónica. El visitador debía investigar las dificultades en la administración, que podían ser de carácter económico, de relajación en la disciplina, cambios estructurales, reformas de estudios u otros. El visitador tenía los poderes necesarios para remediar o informar a quien correspondiera sobre lo encontrado.

En mayo de 1815 se expide una Real Orden para la visita de seminarios, universidades, convictorios y hospitales. La Visita a San Carlos está inscrita en este marco. El visitador encomendado fue Don Manuel

Pardo y Rivadeneira. El 18 de marzo siguiente se da por concluida la Visita. Pese a ello, el 31 del mismo mes se pide al Rector que informe del uso que se dio a la plata labrada del Colegio. Don Toribio Rodríguez responde que dio a nombre del Colegio tres mil pesos a la madre patria. La manera en que se dan los procedimientos, señala Zevallos, hirió a Toribio Rodríguez de Mendoza.

Los requerimientos luego de la Visita fueron varios. Pardo esperaba una respuesta inmediata a estos, pero en el Convictorio no se tenía las posibilidades de responder con tal prontitud. Para Pardo, el colegio se encontraba en mal estado y no pot problemas económicos, como afirmaba Toribio Rodríguez, sino por la falta de autoridad. Luego de más pedidos y acusaciones hacia los alumnos y algunas prácticas dentro del Convictorio, Don Toribio Rodríguez de Mendoza renuncia al colegio.

Debemos recordar que estamos en un momento represivo de desmontaje de las ideas ilustradas y liberales que busca liquidar al Convictorio como un centro de ideas renovadoras. La posición de Don Toribio Rodríguez se justifica por cuanto la Visita no era otta cosa que una «cortina de humo» para deshacer el trabajo de reforma educativa.

4.3 La construcción de la utopía

En realidad, la renuncia al Convictorio de San Carlos le permite a Don Toribio Rodríguez de Mendoza definir su posición política y tomar nuevas decisiones. Según Zevallos, apoyar la construcción de una nueva utopía.

a. Un debate de ideas y una lucha política concreta

En el terreno de las ideas esto suponía precisar con toda claridad que la «división era del reino, no de la religión», como decía ***La Gaceta*** del 28 de julio de 1821. Este punto era importante porque los patriotas se presentaban como lo que eran: católicos. En ningún momento se dejó de planteat esta cuestión, que era medular para la disputa política. Incluso

San Martín, el 13 de noviembre de 1818, envió un manifiesto «a los limeños y habitantes del todo el Perú» en donde decía explícitamente, «Respeto a las personas, a las propiedades y a la Santa Religión Católica». La escolástica sería de gran ayuda para los fines de la Independencia.

La posición española acusaba a los patriotas de no ser católicos. En 1818 se reimprime en Lima el Catecismo Real, y dos años antes el Papa Pío VII envió a los obispos americanos la Encíclica ***Etsi Longissimo.*** Luego de la Batalla de Ayacucho, derrotados los españoles, el Papa León XII envía otra encíclica ***Etsi iam diu.*** Los patriotas la acusaron de apócrifa, sin embargo, su autenticidad está comprobada.

En este escenario, la lucha por la independencia de España tenía que ganar un espacio propio y debía reconocerse que no era un pleito religioso, sino político y, además, justo. Durante siglos había estado soldada la estructura política colonialista con la eclesial, y el nuevo esfuerzo suponía desarmar ese engranaje. Hombres como Don Toribio jugaron un papel central en esa disputa política y eclesial, y en el esfuerzo por desarmar ese engranaje entre Iglesia y colonialismo por una nueva relación entre Iglesia y nueva república. Para 1821, la Iglesia católica comprende la separación y desarrolla una nueva relación con los nuevos estados.

Otro escenario de disputa fue la lucha que se dio en el frente militar y en el frente político. Clérigos y abogados, en su mayoría, formaron el primer Congreso de la República. Habrá que recordar que el Primer Congreso funciona cuando todavía los realistas son una fuerza beligerante y peligrosa. Estamos en 1821. La naciente república tenía que asumir los gastos militares que eran bastantes altos. Los realistas y su propaganda no cesaban: «nos prometieron la felicidad y estamos peor que antes». Toribio Rodríguez señala que esto era el sentir general: la crisis en los pagos era por las calamidades públicas.

A pesar de todo, los primeros Decretos del Protectorado expresaban que algo nuevo comenzaba para indios, negros y criollos pobres. Se dieron decretos de inviolabilidad del domicilio, las derogaciones de las

instituciones españolas, la libertad de vientres, sobre el respeto a los indios, la libertad a los hijos de los esclavos. El Perú empieza a ser un país libre para todo el que lo pisa, se da la libertad de prensa y se suprime la pena de la horca.

b. La propuesta de construcción de una utopía popular

El Discurso Preliminar de la Constitución, escrito por entregas por Don Toribio Rodríguez y Faustino Sánchez Carrión, afirma que el Perú es la familia de todos los peruanos, ofrece la reconciliación y señala la estructura de la constitución. Los congresistas tenían conciencia de que la creación de las leyes erradicaría para siempre la subversión, la ambición y el abuso del poder. Además, como modelo de identificación acudieron a los Incas. Sin embargo, pese a los buenos sentimientos y documentos, la ansiada libertad no era cosa fácil de conseguir pese a la liberación de España.

En una intervención en el Congreso el 15 de febrero de 1825, tres meses antes de morir, Toribio Rodríguez pinta las desgracias de la población indígena. Si el Perú era un país católico, los indios bautizados debían seguir siendo evangelizados con tolerancia y amor. Don Toribio interviene en el Congreso para que se reglamente el artículo sobre los indios infieles de la selva para que se les trate con medios evangélicos y no como se les trató en la conquista.

> ¿Qué hicieron los primeros operarios que plantearon la religión cristiana en este nuevo mundo? Moral, misterios, ritos ceremonias, todo lo publicaron a un mismo tiempo [...] Todo esto debió practicarse lentamente por lo mismo que no vinieron privilegiados con los dones de milagros, de lenguas, etc. Y tanto mayor cuidado debieron tomar estos preliminares, cuando era poderosa y peligrosa la contradicción que oponían con sus crueldades y depravadas costumbres los conquistadores.[45]

[45] CDIP, Tomo I, Vol. 2, pág. 332.

Con estas intervenciones plantea la vieja idea de una iglesia misionera al lado de los indios que nos recuerda a Ruiz de Montoya. No obstante, su moción fue rechazada. Para Toribio Rodríguez, la integración de los indios en una sola nación no debía dejarlos a sus solas fuerzas. El Estado deberá apoyarlos para que puedan vivir libres de la opresión. Las leyes mostraban su preocupación por los indios y los decretos de Bolívar también, pero Rodríguez de Mendoza advirtió que no eran suficientes para lograr «al fin la recíproca amistad, nacida de la igualdad, que pone a cubierto de la opresión».[46]

La propuesta política oficial tuvo poca vigencia. La Constitución proclamada fue acallada por las necesidades de la guerra que exigían a Bolívar tener el poder supremo. Habrá que subrayar que el deseo de libertad y de una patria para todos, y en especial para los indios, fue su verdadera utopía.

5. LA REFLEXIÓN SOBRE EL ESTADO MANUEL LORENZO DE VIDAURRE

Deseamos concluir este capítulo de la reflexión sobre la filosofía de la Ilustración peruana con el pensamiento de Manuel Lorenzo de Vidaurre. Su perspectiva está engarzada con temas de filosofía política, en especial su balance sobre la estructura del Estado y la necesidad de su reforma.

Vidaurre nace en 1773 y muere en 1841. En su vida y en la evolución de su pensamiento podemos comprender el complejo proceso que significó la Independencia para muchos ciudadanos y pensadores de esta época. Habría que recordar, según Ramón Ponce de León, en su artículo ***Manuel Vidaurre y su Plan del Perú,*** que comenzó su carrera como abogado constitucionalista a fines del período colonial, y que gracias a ello fue funcionario de esta. También lo vemos como juez y

CDIP, Tomo I, VoL 2, pág. 3 3 3

oidor de la Real Audiencia de Cusco y de la de Puerto Príncipe. Sin embargo, a pesar de que provenía de una familia noble o aristocrática, asistió al Convictorio de San Carlos donde tomó contacto con la tradición liberal inglesa. Hacia 1812 participó en la constitución liberal. Fue años después Presidente de la primera Corte Suprema de la República y Vicerrector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Estuvo al lado de Bolívar y en los años siguientes fue ministro en los gobiernos de La Mar y de Gamarra. Observaremos que en Vidaurre se producirá un cambio de claro de perspectiva: pasa de ser un funcionario de la Colonia a ser un funcionario de la República.

A diferencia de las dudas de Baquíjano sobre el tema del separatismo, Vidaurre lo entiende con mayor claridad. En su «Memoria sobre la pacificación de la América meridional»,[47] Vidaurre lo vislumbra como una medida de fuerza en respuesta a una administración española que se mostraba indiferente y despótica ante las demandas de sus conciudadanos americanos. En el mencionado texto presenta las deficiencias y atropellos del orden colonial y, como republicano, ve con entusiasmo el federalismo y la prédica igualitaria de la sociedad norteamericana. La influencia liberal es importante en él; tanto la inglesa con Locke, Hume, Smith, Bayle, Bentham y la francesa con Voltaire, Rousseau y Montequieu. La experiencia norteamericana será siempre para él un referente muy importante. En términos políticos su pensamiento fue evolucionando paulatinamente. Por ejemplo, en 1817 está lejos de sostener una revolución en el Perú porque esta solo puede tener consecuencias funestas. Sin embargo, en 1823 su punto de vista es otro. No solo es importante la Independencia, sino que es buena para el Perú.

El ***Plan del Perú,*** su obra más importante, constituye, desde un punto de vista liberal, crítico y reformador, un balance del estado de

[47] Vidaurre, Lorenzo de «Memoria sobre la pacificación de la América meridional». En: ***Plan del Perú y otros escritos,*** 1817. Colección Documentos de la independencia del Perú, I, volumen 5, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Lima: UNMSM, 1971, páginas 266-279.

la administración pública peruana a comienzos del siglo XIX. Dice Ramón Ponce que es un texto de referencia importante para exponer el imaginario de sus ideas políticas y económicas. En el texto, Vidaurre lograría conciliar, entre finales del XVIII y los albores del XLX, la idea de una monarquía republicana con el republicanismo democrático.[48] Lo que nos lleva a pensar que siendo un hombre del derecho y funcionario público Vidaurre está interesado en la marcha «práctica» del Estado. Sus preocupaciones están vinculadas a la administración del gobierno y de la justicia. Es desde esa perspectiva que reflexiona y ve los problemas. No es un dogmático que mantiene posiciones por principio. La realidad que observa le irá mostrando muchas veces que algunos de los principios que defendía ya no tenían sentido en momento determinado.

5-1 Libre comercio versus monopolio: el liberalismo peruano

Entre los liberales de la época fue común defender la propiedad privada y defender el libre comercio. Vidaurre no fue la excepción en este aspecto. Vidaurre criticó en esta perspectiva cualquier tipo de monopolio. Esto se aprecia al referirse a los Estancos.

> La libertad de comercio es de derecho natural, si el hombre está obligado a buscar su cómoda manutención, no está exento de este cargo con respecto a sus demás hermanos. El orden de los oficios prohibe el negro egoísmo: nosotros debemos comunicarnos mutuamente cuanto necesitamos. Todos los países no producen las cosas que se requieren a la sanidad, al alimento, al gusto, al regalo. De esta carencia parcial nacieron las permutas. Serán las leyes civiles crueles, derogando las naturales [...] Los pueblos deben comerciar con quienes traigan más provechos, e impedirlo es tiranía. No extiendo estas cláusulas más porque es fácil leer a Grocio en su tratado del Mar Libre.[49]

[48] Ponce de León, Ramón. ***Manuel Vidaurre y su Plan del Perú.*** Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2003, páginas 105-127.

[49] Vidaurre, Lorenzo de. «De la Educación del ciudadano libre». En ***Plan del Perú y otros escritos, 1820, Colección Documentos de la Independencia del Perú,*** **I,** Vol.5. Comisión

En su obra ***Memoria sobre la pacificación de la América meridional*** de 1817, menciona la importancia del proyecto de «Puerto Libre» y recalca que el crecimiento del comercio tendría como efecto, por el carácter dinámico de la circulación, una multiplicación de la productividad local. Pero reconoce que el proteccionismo está muy enraizado en el país en este momento.

Junto a ello, Vidaurre reflexiona sobre lo que significa el trabajo. El trabajo es un pilar de la tradición liberal y es una manifestación de la libertad humana. «[...] Impedir que venda con libertad es impedir que trabaje, que ponga en obra su ingenio, sus talentos. La sociedad en este caso falta a sus fines, y es preciso o retrotraerla a ellos, o formarla de nuevo bajo un plan más natural».[50]

Asimismo, la posibilidad de desarrollar obras de infraestructura pública es otro punto de crítica y que necesita una reforma. Señala que la recaudación de impuestos parece mostrar un funcionamiento regular, sin embargo, las gestiones más elementales para desarrollar obras que permitan el crecimiento económico y la integración social son inexistentes. A varios siglos de distancia de él, pensamos nosotros que sigue siendo un cuello de botella la gestión óptima del Estado.

La minería, piensa nuestro autor, constituye el principal patrimonio para el crecimiento económico del país. Además, confía en el papel dinámico que tendría el fomento de esta actividad sobre la manufactura o las artes. Sugiere un banco de fomento para la minería y que algunos fondos de la Iglesia sean desplazados para dicha actividad. Además, como si estuviera en nuestra época, ve necesaria y pide inversión extranjera y confianza del exterior para invertir en el Perú.

De acuerdo con las tesis del liberalismo, piensa que el principal objetivo de la economía política no debe ser el aumento de las riquezas, sino la distribución de estas entre los individuos de una nación, de

Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Lima: UNMSM, 1971, página 114

[50] Vidaurre, Lorenzo, op. cit., página 113.

modo que todos logren la felicidad y la abundancia. El problema, sostiene, no es el dinero reunido, sino su administración. Vidaurre señala que todo gobierno justo es necesariamente rico:

> Las riquezas son el producto del trabajo de las personas asociadas. Esta sabia doctrina de Adam Smith produce por consecuencia la siguiente: cuando la constitución del Estado no pone obstáculos al comercio, protege las attes y manufacturas, premia las invenciones, anima y alienta a los ciudadanos; todos trabajan, y ninguno se atreve a vegetar en un ocio vergonzoso."

La obra política de Vidaurre, a diferencia de los anteriores pensadores, llega a una propuesta concreta de organización del Estado en el Perú. Los pensadores liberales, filósofos de lo útil, como se definieron en el ***Mercurio Peruano,*** pensaron el papel del Estado como expresión de la libertad política y comercial. Esto se puede apreciar desde las primeras intuiciones de Viscardo hasta las ideas políticas y administrativas de Lorenzo de Vidaurre.

5.2 ***El Plan del Perú:*** pensamiento político y conflicto social

El pensamiento de Vidaurre posee algunos elementos que conviene destacar en su perspectiva más social e incluso de filosofía política. El ***Plan del Perú*** está dedicado a Bolívar en 1823, con grandes elogios:

> Conciudadano: Yo te dedico mi obra, porque hasta ahora te contemplo el hombre más digno de elogio. Mientras permanezcas virtuoso, serás el objeto de mi adoración. Te aborreceré tirano, como te admiré héroe. Aprecia lo que eres, no aspires a un nombre que te hará odioso. El heroísmo inmortaliza, la diadema confunde en el rol de los tíranos. El nacimiento, el vicio, la injusticia, producen reyes; el héroe no tiene otro origen, que el noble de las virtudes.[52]

[51] ídem, página 82.

[52] Vidaurre, Lorenzo de. «Dedicatoria del Plan del Perú al General Bolívar». En ***Cartas Americanas, 1823, Colección Documentos de la independencia del Perú,*** I, vol.6, Comisión

Esta obra trata de diversos aspectos. Nosotros vamos a reflexionar sobre tres temas. Uno de ellos es el tema de la administración pública, otro vinculado a la educación y a la esclavitud, y finalmente el último ligado a la justicia. En todos ellos observaremos cómo enfrenta cada problema. Nos da la impresión de que Vidaurre fue un hombre vital que a pesar de sus ideas sabe admitir sus errores y buscar soluciones.

Sobre el primer punto, el de la administración pública, ***El Plan del Perú*** presenta la situación general en que se encontraba la administración pública virreinal. El intento del autor, según nos sugiere Ponce de León, es presentar reformas porque la arbitrariedad en el manejo de la cosa pública es grave. Recordemos que el documento fue elaborado durante el gobierno de Abascal. ***El Plan Perú*** aparece en crítica a la administración colonial y probablemente su primer interés fue obligar a cambiar las cosas. Se trata de una propuesta de reforma del Estado.

En cuanto al segundo tema de la educación, la propuesta de Vidaurre expresa los conflictos sociales de la época. En ***De la educación del ciudadano libre***[53] se diferencia del maniqueísmo moral que juzga buenos a unos y malos a otros sin razón aparente. Para Vidaurre es por la educación y por lo que esta supone, como proceso formativo, que los hombres se distinguen. Los seres humanos son expresión de la educación que han tenido. Por eso, cuando el individuo está educado, la ley se guarda.

> La educación es la base más sólida del Gobierno; con ella son necesarias muy pocas leyes: el ciudadano mismo es la ley. En sus acciones se lee continuamente lo que se debe practicar. No tienen lugar los censores, donde la vergüenza útil contiene el influjo de pasiones viles que nos sujeta entre los límites de nuestros generales y particulares deberes.[54]

Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Lima: UNMSM, 1971, página 355.

[53] Vidaurre, Lorenzo. De la educación del ciudadano libre, op. cit.

[54] ídem.

En ***El Plan del Perú*** Vidaurre se opone a la educación de los indigentes. De manera dura plantea:

> No se deberán admitir en los colegios sino personas nobles, dejando que la plebe continúe en la de menestrales, artesanos, labradores, de lo que se avergüenzan sus padres. De que han adquirido algunos pesos ya quieren que sus hijos se mezclen y confundan con la nobleza.

Pasarán algunos años para que Vidaurre reconozca el error de haber escrito eso.

> Me avergüenzo de haber escrito las anteriores líneas. Las dejo para que se me ridiculice por los sabios y que mi vergüenza me sirva de castigo. Yo no quería que los hijos de los labradores y menestrales estudien y ahora pido estudios para los indios.[55]

El tema de la educación expresa los vaivenes de una época que estaba en profunda transformación. Finalmente, los liberales peruanos perciben que la educación es necesaria para forjar la nación. Pero en el tema de la educación de los indios se encuentra un asunto que es complejo y es el de la esclavitud. Vidaurre lo enfrenta, pero con sus propios Límites.

> He pagado bien este Rasgo de mi orgullo: me destrozan mis remordimientos: quiera el Dios próvido que me sirvan de ejemplo para lo sucesivo. ¿Qué pensaba yo del estado de esclavitud?, ¿qué del diferente color de los hombres?, ¿qué del mérito real y verdadero de las personas? ¡Cuantos errores! ¡Cuántos prejuicios! ¡Cuánta ignorancia!

Y continúa:

> A la religión católica, dice Montesquieu, se debe que la servidumbre haya desaparecido de la Europa. ¿Y por qué ha venido a refugiarse a la América? No clamaré porque se extinga: conozco, no es posible que abracemos un partido, que dejaría desolados nuestros países.

[55] Zevallos, Noé. ***Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual,*** lima: Editorial Bruño, s/f, pagina. 24.

> Amemos sí a nuestros benefactores, y hagámosles con nuestro halago menos sensible su miseria.[56]

La postura de Vidaurre no está de acuerdo con la esclavitud, porque ello denigra la condición humana, pero la acepta por razones políticas y económicas. Durante la vida de Vidaurre se mantendría la esclavitud. Esta sería abolida algunos años después de su muerte en el gobierno de Castilla. Algunos pueden pensar que no era tema tocado en las revoluciones americanas. Ciertamente, la esclavitud se mantuvo hasta la Guerra de Secesión en 1868 en los Estados Unidos y en Brasil se mantuvo hasta la década de los noventa del siglo XIX. Pero ello no puede consolarnos. La inconsistencia frente a este punto expresó la debilidad de la ideología liberal que afirmaba en términos ideológicos y políticos la ciudadanía plena, pero argüyó razones económicas y prácticas para convivir y mantenerla por décadas. En este punto ni el liberalismo norteamericano ni el liberalismo latinoamericano de cuño escolástico se diferencian. El liberalismo en todo el continente americano nació y convivió durante un buen tiempo con la esclavitud.

En cuanto al tercer punto relativo a la justicia, Vidaurre reconoce su influencia y su importancia. Recordemos una anécdota. Vidaurre cuenta que:

> una India que apenas pronunciaba unas palabras en nuestro idioma me dijo en mi estudio repitiendo sus padecimientos: ¡qué caro, Señor, nos han vendido el Evangelio! [...] Vidaurre respondió que los reyes no querían la injusticia, que las leyes eran buenas.[57]

El tema es de por sí grave y conflictivo, pero Vidaurre, a pesar de sus yerros, es uno de los pocos ilustrados que los reconoce y eso lo hace un personaje sumamente humano e interesante para nosotros.

[56] Vidaurre, Lorenzo de, «Sobre el trato con los esclavos», En ***Cartas Americanas, 1823. Colección Documentos de la independencia del Perú,*** I, Volumen 6, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Lima: UNMSM, 1971, pagina 52.

[57] Vidaurre, op. cit., Plan del Perú, CDIP, Tomo I, Volumen 5, pagina 29.

Hacia 1810, a Lorenzo de Vidaurre lo encontramos buscando una reforma de la magistratura.

> Yo bien sé que el pueblo se afanaba en leerlo (se refiere a un recurso judicial que él presentó, en defensa de un caso en el que atentaba contra la propiedad privada), no por lo excelente, ni por la ciencia que contenía, sino por gritar contra una Audiencia, que representando al Rey, era el foco de opresión y el despotismo. ¡Qué desconsuelo para la parte que está presente el que no se oiga su defensa y saber desde este fatal momento, cuál ha de ser la resolución!
>
> Son muchas veces fieles los americanos, cuando con unos padecimientos tan graves no han roto una cadena tan pesada y espantosa! ¿Son menos fuertes, menos racionales los americanos? Yo me admiro cómo han sufrido, no a tres (magistrados corruptos), sino a treinta mil.[58]

Vidaurre señala que los virreyes, según Ramón Ponce, no tienen mayor contemplación para con la justicia, el bien social, y que cualquier atisbo de crítica ante los abusos contra los derechos ciudadanos que ellos permiten es perseguido y concebido como un atentado.[59] No hay imparcialidad. En las Audiencias, nos dice, los oidores procesan de un modo irregular las causas judiciales.[60] Muchas veces, los mismos funcionarios están envueltos en los asuntos que están siendo investigados.

Lo que acabamos de señalar expresa una característica central de la justicia colonial: la de estar parcializada. Cosa que a pesar de los dos siglos que nos separan no logramos conquistar aún. En la Colonia, el poder impedía el razonable sentido de imparcialidad que exige la justicia. La insistencia de Vidaurre es que haya justicia y que haya imparcialidad, para afirmar así un adecuado papel del Estado que defienda y promueva los derechos de las personas.

[58] Vidaurre, Lorenzo, op. cit., páginas 22 y 23.

[59] ídem.

[60] ídem.

CAPÍTULO 3

La influencia del positivismo

En este tercer capítulo vamos a reflexionar sobre el positivismo en el Perú. El positivismo fue una orientación que influenció el pensamiento filosófico de Europa y también de América Latina. Más que una doctrina, expresa un sentido común y el espíritu de una época. Los más influyente pensadores, tanto en la tradición continental como en la inglesa, fueron Augusto Comte y Herbert Spencer, respectivamente. La influencia positivista se dejó sentii con fuerza en América Latina y podemos decir que buena parte de la segunda mitad del siglo XLX estuvo nítidamente influenciada por esta orientación filosófica.

Todo el sentido de la reflexión de Comte y de Spencer se presenta como un esfuerzo de la razón positiva en contra de la razón especulativa de los siglos anteriores. Para los positivistas, a diferencia de la filosofía en otros momentos, el esfuerzo por racionalizar se considera un saber práctico. La razón de esto es muy simple ya que se busca salir del debate donde la filosofía se entiende solo como una razón especulativa, lejana al interés práctico. La filosofía, para estos pensadores, debe situarse de lleno en el corazón de los problemas de la «humanidad» y por ello debe colocar el eje de las preocupaciones del pensamiento en la razón práctica y en la moral.

En el caso de Augusto Comte, la ciencia, en sentido estricto, es la verdadera filosofía. Por ello, no debe llamarnos la atención que este nos la presente como una propuesta integral para el conocimiento de la realidad. No se trata de inquirir qué es la realidad; se trata, más bien, de apreciar cómo es y cómo se desenvuelve para transformarla. No es, según él, el momento de pensar en el «ente» o en aquello que está más allá de las cosas. Se trata de partir de las mismas cosas, de los mismos hechos.

Para Augusto Comte, la ciencia es un ***estado*** del espíritu humano. El conocimiento de la realidad es un imperativo que viene de la vida social y del nuevo ***estado*** del espíritu humano. Debemos señalar desde el principio que lo social juega un papel importante en su obra. Lo social es lo único real, y se distancia así del pensamiento rousseauniano para el cual el individuo era lo real.

En esta concepción el papel de la razón es simplemente organizar la experiencia —de hechos positivos— en vista al orden y al progreso. El saber racional positivo tiene pues, en Comte, un objeto propio: la especialización en la generalidad. Pero no es la generalidad de los «dioses», de los «entes» o del «objeto», sino la que parte de los «hechos».

El saber positivo puede permitir así un conocimiento cabal de la estructura del mundo y del universo. En este punto, Augusto Comte desarrolla todo un sistema de categorías y criterios en los que se basa la nueva ciencia. El nuevo terreno del conocimiento se basa en la idea de que todo tiene una estructura matemática. La primera afirmación consecuente con ello es, pues, que todo el universo tiene una estructura matemática. Luego, reconoce la existencia de un orden celeste y otro terrestre. En el orden celeste está el conocimiento de la astronomía. La astronomía aparece como una matemática en marcha por su orden y perfección. En el orden terrestre están lo orgánico y lo inorgánico. En lo inorgánico están la física y la química. Y en el orden orgánico, la fisiología: la de los hechos biológicos y la de los humanos, la sociología. El universo tiene categorías surgidas de la constatación de los hechos

tanto en lo matemático como en los otros saberes. Estas categorías son expresión de «hechos» y constituyen la totalidad de la realidad. El estudio de todos es el objeto de la ciencia, en tanto es el estudio de los hechos fenoménicos. Augusto Comte se dedicará a culminar este gran edificio del saber científico, en el que queda por desarrollar, según él, solo la sociología.

Así, las técnicas, como saber práctico, adquieren un nuevo estatus en el sistema positivista: pasan a transformarse en «industrias». La industria está vinculada a la idea de «prever para proveer», como señala Comte. Es así entonces que la propuesta del positivismo acaba necesariamente en un planteamiento práctico y social: la solidaridad. El interés del positivismo se ubica ligado al desarrollo industrial y económico de la sociedad. El impulso industrial llevó a que el positivismo se asentara en una mirada determinista de la ciencia. Además, el positivismo creyó que se basaba en los hechos, en los datos empíricos, para construir el edificio de la ciencia y de la filosofía. En la mayoría de los casos solo expresó la proyección de una estructura prefabricada por el pensamiento sobre la realidad. Esta forma de pensar transformó el pensamiento científico al sostener que la industria y el progreso se impondrían inexorablemente.[1]

En el caso de Herbert Spencer habría que empezar señalando que el pensamiento utilitarista, como el caso de Thomas Hobbes, ha estado vinculado al poder, o al interés por la feücidad personal o social, como en Helvecio, Bentham o Stuart Mili. Pero un tipo de utilitarismo se ha construido a partir de las ciencias naturales y de las teorías evolucionistas. En este horizonte conviene situar el pensamiento de Herbert Spencer, quien intentó superar el marco de la «selección natural» dado por Charles Darwin y su reducción al campo exclusivo de la biología.

[1] Zea, Leopoldo, ***El positivismo en México: Nacimiento, Apogeo y Decadencia,*** México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984. También Martínez de Codes, Rosa María, ***El pensamiento argentino (1853-1910). Una aplicación histórica del método generacional,*** Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1986.

La vida cósmica e incluso la vida humana están regidas para Spencer por leyes. Ello constituye para él una necesidad. Eso lo hace pensar de manera diferente de Stuart Mili y lo acerca a Augusto Comte. No es el individuo que determina el curso de los acontecimientos. Es todo lo contrario: el individuo está determinado por los acontecimientos.

Al aceptar la tesis de la evolución, Spencer reconoce que existe una fuerza, una tendencia ineluctable de las cosas hacia su fin en el proceso evolutivo. Esta premisa es el fundamento de la ciencia positiva y también de la moral positiva. Pero, en esta propuesta, ¿cómo queda el individuo? Spencer reconoce que, dentro del imperio de la necesidad y del determinismo, la situación del individuo y su libertad no existen. La solución al problema la encuentra en el principio de individuación que la propia evolución social ha generado. Dice que lo que entendemos por ley moral, es decir, la ley de la libertad en la igualdad, es la ley en la que la individuación ha llegado a su perfección. Esto quiere decir que es la propia tendencia de la evolución la que genera la ley moral. No puede haber duda: la tendencia evolutiva lleva siempre a una individuación perfecta.

En esta visión del filósofo inglés se puede reconocer una impresionante tendencia a que el progreso de todas maneras se instalará entre los hombres y perfeccionará su vida política y moral. Ese determinismo, de base biológica, expresa una extraordinaria confianza en las ciencias naturales, en el sentido de la marcha del universo y de la naturaleza. Nuestros sentimientos, mitad egoístas y mitad altruistas, muestran que todavía estamos a medio camino de la etapa industrial. Nos parece claro que la vida moderna e industrial se transforma en el horizonte de la moral evolucionista y utilitarista. En esta comprensión, el sistema de Herbert Spencer es tan positivista como el de Augusto Comte.

El positivismo en América Latina a fines del siglo XLX tomó un cariz propio y se articuló a los esfuerzos por sacar adelante a las naciones recién constituidas. Si el positivismo, como hemos señalado, significaba un saber práctico y alentaba el desarrollo de la industria, aparecía

entonces como una filosofía concreta que rápidamente podía mostrar sus beneficios. En términos precisos, la filosofía positivista en América Latina fue la manera de pensar, la mentalidad y el espíritu de un sector que buscaba la modernización de los países con el fortalecimiento de la industria.

Este pensamiento, sin embargo, se tornó voluntarista en la mayoría de las sociedades latinoamericanas porque impulsar el desarrollo de la industria implicaba ciertamente muchos desafíos; en particular, la existencia de una clase social que dirigiera ese proyecto. En América Latina, donde no se había desarrollado una revolución industrial y su economía estaba atada a la producción para la exportación de carnes, granos y/o minerales, era obvio que la clase dirigente era la comercial, pero no la industrial. El gran comercio fue el enemigo de una industria que exigía mercado interno, buenos precios y democracia. De tal manera que en América Latina el positivismo fue defendido por un puñado de intelectuales, quienes al querer el progreso y el bienestar de sus pueblos, lamentablemente los confundieron con los intereses de los grandes comerciantes intermediarios. Así, la filosofía positivista latinoamericana tendría sus características y sus propios argumentos. De tal manera que el llamado positivismo latinoamericano no tuvo las características que se desarrollaron en las sociedades industrializadas. La realidad latinoamericana en la que no se había desarrollado la industria impidió que los sueños de un estado positivo de la ciencia y de la civilización se desarrollen. El sueño de progreso del Perú se esfumaría de la misma manera que este positivismo.

En este capítulo presentaremos el positivismo peruano recogiendo la obra de algunos pensadores peruanos que se sitúan entre mediados del siglo XIX hasta las primeras décadas del XX. Algunos, con cierta razón, podrían pensar que estos pensadores no son positivistas del todo. Quizá no les falte razón, pero estamos tomando al positivismo como un movimiento que tiene entre sus premisas centralmente la idea de progreso y el reconocimiento de la ciencia. En realidad, conviene hacer un

comentario preliminar. Así como la ilustración peruana estuvo influenciada de una visión religiosa y, en especial, católica del mundo, así el positivismo peruano estuvo impregnado de las ideas de algunos autores que no habían dejado su lado religioso y cristiano. Es más, podríamos decir que su acercamiento al positivismo no los llevó nunca a una ruptura con su tradición religiosa. Vemos, al contrario, que integran la ciencia a su comprensión del mundo. En muchos convive la ciencia moderna con la fe cristiana. Desde ella recogen elementos de la cultura del progreso que emana del positivismo y rechazan los puntos de este que afectan su visión religiosa y ética de la vida. Así, el positivismo peruano, por lo que conocemos de algunos autores y filósofos como Sebastián Lorente y Jorge Polar, pierde su radicalismo antirreligioso y se afirma simplemente como un llamado al progreso material, científico y económico de los pueblos.

Entre los autores que vamos a presentar se encuentran Sebastián Lorente, Manuel González Prada, Mariano H. Cornejo y Jorge Polar. Sebastián Lorente es el más antiguo y expresa un positivismo inicial que quiere el bienestar y el progreso del país. Lorente es un liberal y un educador que no polariza entre el interés del progreso y la tradición qatólica. El progreso en él no es opuesto a la religión. González Prada, décadas después, representará un positivismo más agudo y con una perspectiva abierta a las nuevas corrientes estéticas e idealistas. En él sí apreciamos una tendencia que opone la tradición católica con el interés de la ciencia moderna. Con Mariano H. Cornejo nos encontramos con un pensar aun más definido sobre este tema. Cornejo está en otro horizonte y es un pensador interesado en conocer «científicamente» la sociedad. Su reflexión sobre la sociología, como un saber científico, es a la vez que impresionante bastante elocuente. Cornejo se mueve, como pez en el agua, entre las últimas teorías científicas de la sociedad. Recoge el pensamiento de Comte y de Spencer, pero sin dejarlos de criticar se nutre de ellos. El sello de su orientación es nítidamente positivista. Con Jorge Polar, autor redescubierto por Pablo Quintanilla,

estudiaremos la tensión que se establece entre su reflexión científica del mundo y su fe cristiana. Pero lo más profundo de Polar se encuentra en su preocupación constante por la belleza. Esta mirada estética, que es inicialmente positivista y luego abierta al idealismo —primero francés y bergsoniano, y luego, pragmatista—, constituye, a juicio nuestro, la afirmación de que Jorge Polar está —al final de su vida— en bando de los cultores del idealismo espiritualista.

Probablemente, Sebastián Lorente, por los años en que vive, representa una etapa donde la idea del progreso era tan necesaria como germinal en el Perú y se asume sin contradicciones. Para González Prada se trata más de remover los fardos del pasado, y para eso hay que desechar la vieja manera de pensar y adscribirse al nuevo espíritu científico del siglo. Conviene comprender que su pensamiento está en un momento de tragedia nacional frente a la guerra con Chile. Cornejo escribe, en 1908, su ***Sociología General y se*** aprecia en su obra una nueva y madura orientación filosófica y científica de clara raigambre positivista. Con Polar asistimos a la decadencia del positivismo y al surgimiento de la corriente espiritualista. No nos llama la atención la cercanía que Polar tiene con Deustua, tanto en la preocupación por la belleza como por la ruptura con el positivismo y la asunción del esplritualismo, e incluso, con Pedro Zulen en la simpatía común por la tradición anglosajona.

Como apreciaremos en las siguientes páginas, esta manera de pensar está interesada en un conocimiento «real» del mundo que supere la escolástica y la especulación. Probablemente Sebastián Lorente pensaba que con un mejor conocimiento de la realidad el país se desarrollaría mejor. Manuel González Prada le echará la culpa de la derrota en la guerra con Chile a la ignorancia de la clase dirigente. No es ajeno a ellos ni Cornejo ni Polar. Todos piensan que el concurso de la ciencia puede mejorar significativamente la condición social y política del Perú.

1. SABIDURÍA Y PROGRESO
LA POSTURA FILOSÓFICA DE SEBASTIÁN LO RENTE

Sebastián Lorente nace en España en 1813. Llega al Perú en 1840 y se coloca a la cabeza del Colegio Guadalupe. Por sus ideales participa en la lucha de los liberales, incluso tomando las armas junto a los hermanos Gálvez. Los liberales, victoriosos, lo nombran Inspector de Educación Nacional. Será profesor de la Universidad de San Marcos y luego Decano de Letras. Es autor de muchos libros sobre el Perú que publica en París. Escribe las primeras historias sobre el Perú antiguo y los incas. Pero también publica materiales para los cursos de Filosofía. Afincado en Lima, donde se casa y tiene a su familia, será un maestro para varias generaciones de peruanos.

1.1 La universidad al servicio del progreso

> La universidad se haría indigna de su libertad, si no la pusiera al servicio del progreso. Dentro de los límites trazados por la naturaleza, el progreso, que tanto distingue a la criatura racional de los animales inmovilizados en sus ciegos instintos, realiza la soberanía del hombre sobre la creación visible, establece la más bella armonía entre la liberrad humana y la Providencia de Dios, y une con misteriosos vínculos las prodigiosas conquistas de la civilización con nuestros destinos eternos. El progreso es para cuantos aspiran a la perfección y la dicha, la columna de fuego, que los guía a través de los desiertos de la vida, la estrella del oriente, que los lleva al alcázar de la redención: para la universidad es la primera condición de vida. Una universidad que, como la inteligencia de la humanidad, no va del trabajo en trabajo, de luz en luz, de descubrimiento en descubrimiento, no tiene razón de existir.[2]

[2] Lorente, Sebastián. «Discurso pronunciado por el Decano de la Facultad de Letras en la apertura del año escolar 1876», ***Anales Universitarios,*** Tomo LX, Lima, 1876, páginas 11-12.

Quien se expresa así es Sebastián Lorente, Decano de la Facultad de San Marcos en el Discurso de apertura del año académico en 1876. De acuerdo a su posición, la universidad debe estar comprometida con el progreso. En esta cita podemos advertir que el progreso distingue a los seres humanos de los animales: el instinto para estos y el «progreso» para los hombres. Pero, además, el progreso «realiza la soberanía sobre la creación visible» y establece «vínculos» entre la libertad humana y la providencia divina. Sin embargo, el progreso es para la universidad además «columna de fuego», «estrella del oriente» y finalmente su «primera condición de vida».

La sentencia final indica que la universidad que no asume el progreso «no tiene razón de existir». Como observamos, el peso del progreso, piedra angular del positivismo, es decisivo en la visión de Sebastián Lorente. Más aún, como señalamos en la presentación del positivismo, su papel moral es remarcado con fuerza y exigencia. El sentido del progreso nace como expresión de humanidad, y por ello la ciencia se debe a todos, se debe a la «muchedumbre». La universidad no puede ser ajena a ello. El carácter de la sabiduría contemporánea busca la popularización de los conocimientos.

> Para ejercer una influencia tan extensa ha de elevar la universidad muy alto su enseñanza y hacerla descender hasta la ignorante muchedumbre. Tal es el carácter que distingue más ventajosamente a la sabiduría contemporánea; nunca la especulación se levantó a mayores alturas y nunca descendió tanto para popularizar sus descubrimientos, ya con aplicaciones útilísimas, ya con lecciones tan agradables como sencillas [...].

El progreso, como veremos, lleva a la democracia del poder y a la democracia en el conocimiento.

> Siendo constantemente humanitario el progreso de nuestro siglo, se va democratizando la ciencia como se democratiza el poder y la fortuna. Fiel a su espíritu, la universidad ha de reflejar perfectamente el espíritu popular de la ciencia contemporánea [...]. Mientras mejora

> su enseñanza facultativa con obras didácticas, lecciones verdaderamente orales y toda suerte de ejercicios doctrinales; al extenderla por el tiempo y pot el espacio mediante sus revistas y anales, no se olvidará de hacer llegar al pueblo las instrucciones más claras y más interesantes, sea en lecciones públicas, sea dando a luz tratados al alcance de las inteligencias vulgares.[3]

Incluso, ilustrar a la mujer se torna impostergable:

> Para ilustrar al pueblo importa, ante todo, no mirar con el arraigado desdén la enseñanza de la mujer. Todo hombre, que se respete a sí mismo, estará lejos de declararla nacida exclusivamente para las más humildes funciones del hogar, y poco apta para instruirse o instruir a los demás: solo una persona refractaria a la cultura actual y extraña a la historia de la civilización podría conservar tan infundada prevención contra la mitad del género humano.[4]

En estas ideas vemos reflejado un ideal de progreso que influye el sentido de la universidad, pero que rebasa el ambiente universitario y académico. La propuesta es mirar lo que sucede en el siglo y no restringirse a la visión de los claustros. Ciertamente, en el siglo XIX palpitan los ideales de la libertad y de la democracia. Estar de acuerdo con los tiempos es reconocer que la ciencia está transformando la sociedad y que esta transformación se hace en la perspectiva de un modelo de sociedad que tiene en la libertad, la democracia, la igualdad y el espíritu de solidaridad y fraternidad sus valores más altos.

1.2 Una preocupación por la libertad, la enseñanza y la sabiduría

Para Sebastián Lorente la universidad tiene un compromiso con la libertad porque esta es hija de la verdad.

[3] Lorente, Sebastián. «Discurso pronunciado por el Decano de la Facultad de Letras en la apertura del año escolar 1876», ***Anales Universitarios,*** T. LX, Lima, 1876, páginas 5 a 7.

[4] Lorente, Sebastián, op. dt., páginas 14 y 15.

> Si no estuviera animada por el espíritu de libertad, nunca podría la enseñanza universitaria conservar su carácter de universalidad. La libertad, que no raros excesos y los más peligrosos extravíos han hecho maldecir a menudo, es la hija primogénita de la verdad y desciende de la sabiduría suprema. La verdad os hará libres, dijo el divino libertador del género humano. Donde está el espíritu de Dios, añade el apóstol de las gentes, allí está la libertad [...]. Del estudio y discusión libres se pasó a la independencia en las acciones; la universidad de maestros y discípulos de diversas naciones, formando en París una verdadera república humanitaria, fue la gran escuela del gobierno propio y abrió el noviciado para la vida de universales relaciones internacionales sobre las bases de la ilustración, de la independencia y de la paz.[3]

El tema de la universalidad es sumamente importante en esta presentación. Es esta la idea de una perspectiva «universal» y no localista del mundo y de la vida. El progreso alienta una mirada a la universalidad del mundo por la ciencia, la industria y el comercio. Así, la universidad tiene un papel vinculado a la universalidad de conocimientos.

> Si la Universidad de San Marcos perdiera el espíritu de la universalidad, de libertad y de progreso, que le ha dado días de gloria y le ofrece esperanzas magníficas, sería verdadero cuerpo sin alma, deslucida apariencia de lo que fue, lamentable resto de un pasado sin porvenir. La conservación o la pérdida del espíritu universitario es la cuestión de existir o no existir; cuestión gravísima, que en ningún tiempo ha de echarse en olvido y que merece ser considerada de preferencia en este solemne día.[6]

El tema que destaca Sebastián Lorente es la apertura a las nuevas ideas y a lo que se llamaría el «espíritu universitario». Este espíritu significa pensamiento abierto y no cerrado; significa el imperio del libre examen frente al pensamiento oscuro y dogmático; y significa también libertad de cátedra frente al autoritarismo. Dice Lorente en este punto

Lorente, Sebastián, op. cit., páginas 8 y 9.
ídem, páginas 1 a 4.

que es «cuestión de existir o no existir». La crítica de Lorente es al pen¬ samiento tradicional, a su formalismo y a su escolasticismo. Su postura intenta abrirse a los nuevos derroteros de la ciencia.

El sentido del magisterio tiene una conexión estrecha con la sabiduría. Dice nuestro autor que «la sabiduría es libertad para los espíritus, vida para los seres organizados, forma y movimiento para todos los cuerpos, luz y armonía para la creación entera, alumbra a los poetas y a los filósofos, da el acierto a los consejeros, la justicia a los legisladores y la paz a los pueblos».[7] Nos parece que esa perspectiva de la educación como una formación en la sabiduría fue el norte al cual dirigió sus esfuerzos. Claro que la enseñanza le exigía cambios y métodos pedagógicos diferentes. Un comentario de Guillermo Leguía sobre lo que se sabía de sus trabajos puede darnos una idea de las transformaciones que se estaban produciendo.

> Las innovaciones consistían, por consiguiente, en el campo de los principios jurídicos y políticos, principalmente en el de estos últimos. A una cuadra de distancia, el Convictorio representa el pasado; Guadalupe, el porvenir. El primero el orden, el segundo la libertad. El uno el espíritu aristocrático, el otro el democrático. Aquel halaga la vanidad centralista de los limeños, es el predilecto de la sociedad capitalina. Este fortalece los sentimientos regionalistas, es el preferido por los estudiantes provincianos.[8]

El comentario de Guillermo Leguía expresa cómo la fuerza de Sebastián Lorente, el nuevo sentido de la enseñanza y la preocupación por las mayorías, le dieron al colegio Guadalupe ese prestigio social que llegó hasta bien avanzado el siglo XX. El comentario de Leguía puede ayudarnos a comprender la nueva oposición. El Convictorio regentado por Toribio Rodríguez de Mendoza representó la libertad a fines del

[7] ídem, páginas 15 y 16.

[8] Leguía, Guillermo, ***San Carlos en los días de Herma,*** Boletín Bibliografía de la UNMSM, Lima, 1924, volumen I, No. 15, página 203.

siglo XVIII y a inicios del XLX A fines del siglo XLX, cien años después, representa el «pasado» y el «espíritu aristocrático». Guadalupe es el nuevo colegio que marca la diferencia con el pasado y el espíritu aristocrático. El gran proyecto educativo de Sebastián Lorente y de su filosofía fue el colegio Guadalupe, centro de nuevos conocimientos y materialización práctica de las nuevas ideas liberales.

1.3 El papel de la filosofía y la crítica al positivismo extremo

Sebastián Lorente critica el formalismo escolástico que todavía está presente en la enseñanza escolar y universitaria. No solo es un problema de método, es un problema de fondo. No se conquista la ciencia con proposiciones y demostraciones. Lorente parte de la misma perspectiva de Comte: la ciencia no es especulación, sino conocimiento de las cosas. «Nada más contrario a la elevación de la enseñanza que los tenaces restos del formalismo escolástico; que el descarnado esqueleto de ciertos textos y programas, compuestos de áridas proposiciones, definiciones, divisiones, demostraciones, objeciones y consecuencias sin el calor de la verdadera ciencia y sin la animación del bello lenguaje».[9]

Piensa que la enseñanza de la filosofía debe cambiar radicalmente. El punto más importante es el conocimiento de la Metafísica. Esta es la verdadera filosofía porque discute los problemas de fondo y las razones de las cosas. Lo dice claramente en las líneas introductorias del texto de Filosofía distinguiéndola de la psicología o la lógica.

> [...] en este estudio se comprenden las ideas fundamentales de todo el saber humano; por eso es que ha sido llamada también Filosofía Primera, Filosofía Fundamental, Filosofía Transcendental, la filosofía por excelencia; y en efecto, el ser la explicación más general, la explicación definitiva, el buscar los primeros principios y las últimas razones de las cosas, que es el carácter de la filosofía, pertenece con

[9] Lorente, Sebastián, «Memoria del Decano de la Facultad de Letras en el año 1872». Lima, ***Anales Universitarios,*** 1873, tomo VTt, páginas 159-161.

> más propiedad a la Metafísica que a la Sicología, a la Lógica y a la Moral. Esta ligera manifestación del carácter de la Metafísica basta para hacernos comprender su alta dignidad y su inmensa importancia.[10]

Pero, a diferencia de Comte, Lorente no rompe con la Metafísica o la llamada «filosofía prima». Precisamente, la crítica al formalismo escolástico no es la crítica a Aristóteles ni a la filosofía escolástica. En realidad, es una discusión con los que quieren darle a la filosofía una perspectiva ajena a ella. Lorente sigue adscrito a una reflexión filosófica que busca la explicación de la realidad y de las causas de las cosas

> Si como había observado Aristóteles, solo merece el nombre de sabio el que conoce los objetos más altos en sus causas más elevadas; si el distintivo de la inteligencia brilla tanto más cuanto se ocupa en objetos más inteligibles; claro es que el nombre de sabiduría y las glorias intelectuales deben reservarse especialmente a la Metafísica; ella habita en las alturas del ser, y si alguna vez toca a la materia es para penetrar lo que en ella es inaccesible a los sentidos groseros, lo que solo puede alcanzarse con el ojo del espíritu."

Su propuesta de enseñanza de la filosofía, reconoce la división que de ella hacían los escolásticos. El papel de la Metafísica sigue siendo el más importante. «El objeto de la filosofía quedará mejor determinado por la enumeración de sus partes. Los escolásticos la dividían en Lógica, Metafísica, Física y Moral: en la Lógica se ocupaban de dirigir el entendimiento a la verdad, y en la Moral de dirigir la voluntad al bien; en la Metafísica trataban de los objetos superiores a los sentidos y en la Física del mundo material».[12] Pero considera necesario reconocer lo nuevo. Lorente busca comprender la importancia de las ciencias naturales y su inmenso desarrollo, y el descrédito que ha tenido la Metafísica por el abuso de la especulación estéril.

[10] ídem.
[11] ídem.
[12] ídem.

> Pero hoy día que el estudio de la naturaleza ha hecho progresos inmensos, que va circunscribiendo su campo y reclama un cultivo especial, se han separado de los estudios filosóficos, bajo el nombre de Ciencias Naturales, cuantos pretendían abrazar la física de las escuelas; el abuso que en estas se hacía de las investigaciones metafísicas, ha dado también ocasión de que se suprima el nombre de Metafísica de entre las partes de la filosofía, sustituyéndose con los nombres de Sicología o ciencia del alma, y Teodicea o ciencia de Dios; así es que hoy la división más común de la filosofía es en cuatro partes; Sicología, Lógica, Moral y Teodicea.[13]

La postura final de Lorente diverge con el pensamiento positivo porque no descarta la filosofía primera y plantea reinstalar el estudio de la Metafísica en los estudios básicos de filosofía. Así lo señala:

> Seános permitido separarnos del uso establecido; la Metafísica que es verdaderamente la filosofía fundamental, como la llama Balmes, no puede desaparecer sin dejar la ciencia con inmensos vacíos, y sin que falten los cimientos a su vasto edificio [...] Por esta razón, preferimos nosotros la división de la Filosofía en Sicología, Lógica, Moral y Metafísica, y vamos a estudiar sucesivamente en la primera las facultades del alma, en la segunda la ciencia y arte de conocer, en la tercera la ciencia y arte de la virtud, y en la última la naturaleza de las cosas, es decir, lo que son en sí.[14]

Esta posición no nos parece casual. Lorente quiere ofrecer una educación filosófica adecuada y del más alto nivel. Ciertamente, la Metafísica es una de las partes centrales de la filosofía. No puede abandonarse esta, según él, por el abuso de la especulación. Una mirada responsable encuentra que es importante comprenderla como el cimiento del edificio filosófico y que no está enfrentada a la ciencia.

[13] Lorente, Sebastián. «Discurso pronunciado por el Decano de la Facultad de Letras en la apertura del año escolar 1876», ***Anales Universitarios,*** T IX, Lima, 1876, páginas 3 y 4.

[14] Lorente, Sebastian, ***Compendio de la Filosofía, Sicología,*** páginas 3 y 4.

Conviene anotar que esto nos lleva a un debate central y a pensar en un elemento que nos parece importante para comprender la perspectiva de Lorente: la crítica al positivismo que él considera «mezquino», porque no quiere mirar más allá de los «simples» hechos.

> En vano el escepticismo desdeñoso querrá sustraerse a su influjo; en vano el positivismo mezquino pretenderá que no debemos extender nuestras miradas más allá de los simples hechos; al mismo tiempo de combatir las especulaciones metafísicas, las invoca, se apoya en ellas y arrastrado por la fatalidad del pensamiento se crea una metafísica arbitraria individual, extravagante, en oposición a la metafísica de la razón universal, sobre la que reposa toda la sabiduría de los mortales.[15]

Este positivismo «combate las especulaciones metafísicas» y va en contra de la razón universal. Esto nos parece relevante porque Lorente se diferencia del positivismo más radical y extremo. Lorente se muestra como un cultor del progreso y de la ciencia, así como de la übertad y de la solidaridad, pero se aleja del determinismo, del objetivismo y de las posturas más dogmáticas del positivismo. Este tipo de positivismo le parece estrecho y cerrado.

> La letra mata y el espíritu vivifica. Si nos abandonamos a un mare-rialismo sin grandeza y sin elevación, tan mudo para la inteligencia como para el sentimiento; si imitamos a ciertos positivistas, que todo lo reducen a las mezquinas proporciones del momento y de sus pequeñas personas; si buscamos la vida de la instrucción superior; no en el espíritu universitario, sino en la letra muerta del nuevo reglamento, sus mejores disposiciones serán las de peor efecto; degenerarán en áridas formulas y en preceptos sin virtud.[16]

[15] Lorente, Sebastian, ***Compendio de Filosofía, Metafísica.*** Imp. Arbieu, Poissy. París, 1860, páginas 3 y 4.

[16] ídem, páginas 1 y 2.

Su pensamiento filosófico, así como el educativo, estuvo bastante lejos de un positivismo extremo. Como dijimos al inicio, el positivismo es absorbido en la medida necesaria y rechazado en todo aquello que vulnera el sentido de la tradición y de la filosofía clásica, como es el caso de la metafísica. Nos queda clara, por ello, la idea de que en Sebastián Lorente no es incompatible el pensar científico y el progreso con la metafísica. La crítica de él a la metafísica está expresada cuando esta se queda en la especulación estéril, pero si logra apoyar con razones de fondo el conocimiento de la realidad, Sebastián Lorente no la ve contrapuesta con la ciencia o el progreso. Estamos ante un pensar que transita en las ideas del positivismo sin dejarse arrastrar por lo que él llama un positivismo extremo. Tiene un parentesco con Jorge Polar, pero cosa distinta será el positivismo de Manuel González Prada y el de Mariano H. Cornejo.

2. LA CRÍTICA AL ESTADO Y LA DEFENSA DE LA CIENCIA Y DEL INDIVIDUO
MANUEL GONZÁLEZ PRADA

Hemos colocado a Manuel González Prada en este capítulo que intenta presentar el positivismo en el Perú. Existen muchos escritos sobre su obra y no pretenderemos añadir nada nuevo a lo ya dicho por otros. Simplemente intentaremos una reflexión sobre su pensamiento. Nuestra idea es que el positivismo está presente en su pensamiento, pero adquiere en él características bastante peculiares. Para estudiarlo hemos pensado que sería útil, primero, ubicarlo en su contexto social y político; luego, en un segundo momento, reflexionar sobre su idea de ciencia, para pasar finalmente a tratar los temas políticos y morales de su pensamiento.

2.1 La realidad social y política del Perú

El balance que tiene González Prada de la realidad histórica y social es pesimista. La evaluación de la Independencia nacional fue negativa a sus ojos. González Prada, en conocido texto de Pajinas Libres, escribe:

> En la orjía de la época independiente, vuestros antepasados bebieron el vino generoso i dejaron las heces. Siendo superiores a vuestros padres, tendréis derecho a escribir el bochornoso epitafio de una j eneración que se va, manchada con la guerra civil de medio siglo, con la quiebra fraudulenta y con la mutilación del territorio nacional.[17]

La crítica es durísima y cuestiona las bases de la propuesta política de los primeros años de la Independencia. Las secuelas de una sociedad que no había conquistado la libertad ni la igualdad y que no era democrática se convirtieron en un pesado lastre para enfrentar los desafíos que imponía la propia dinámica moderna. La guerra con Chile ha sido vista siempre como una gran radiografía de la división de la sociedad de la época y de la debilidad de su Estado nacional.

Según González Prada, «la ignorancia y el espíritu de servidumbre» determinaron la derrota del Perú en la Guerra del Pacífico. Para él, no fueron las armas del ejército chileno las que derrotaron al Perú, sino la propia situación interna del país. Si Manuel González Prada señala que una de las razones fue «nuestra ignorancia» es lógico pensar que la tarea consistirá en superarla y, para ello, la ciencia juega un papel determinante.

La vida y el pensamiento de Manuel González Prada expresaron no solo un discurso, sino una práctica moral y estética que influenciaría de manera profunda a hombres como Abraham Valdelomar, Víctor Raúl Haya de la Torre y a José Carlos Mariátegui. Cual gran escultor de la nación, sin ningún tapujo, cinceló debilidades e intentó pulir

[17] González Prada, Manuel, «Discurso del Politeama de Pajinas Libres». En ***Manuel González Prada, Obras,*** Lima: Ediciones Copé, 1985, página 87.

imperfecciones; fue, además, quien denunció permanentemente la fragilidad del proyecto político peruano y quien señaló que lo único que dejaron los ilustrados de la generación anterior fue la inmoralidad y la corrupción.

El peso moral de la obra de Manuel González Prada todavía se recuerda. La época en que vive comulgaba con los ideales de progreso y obviamente entraba en contradicción con una sociedad que no lo había conquistado. En el Perú, los pocos positivistas reclamaron y se sumaron a la exigencia de progreso frente al incipiente desarrollo industrial y democrático que mostraba el país.

2.2 La importancia de la ciencia

Ya desde sus años juveniles Manuel González Prada tiene una orientación positivista, según lo refiere Luis Alberto Sánchez. Este soneto escrito entre 1870 y 1880 lo puede expresar con toda claridad.

> Eres el Dios del Porvenir, oh Ciencia:
> Cuando vuelen rasgadas en jirones
> Las Biblias de las falsas relijiones,
> Tú brillarás intacta en la eminencia.
>
> Tú el hambre ahuyentarás y la indigencia,
> Tú enlazarás naciones a naciones,
> Y a siglo de placer y de ilusiones
> Dilatarás acaso la existencia.
>
> Tú penetrando en el sepulcro yerto,
> Del fondo de la negra podredumbre
> Harás, acaso, renacer al muerto;
>
> Y al ser la Tierra habitación colmada,
> Transportarás la densa muchedumbre
> A la infinita bóveda estrellada.[18]

González Prada, op. cit., Tomo III, Vol. 7, página 212.

Como podemos apreciar, las expectativas puestas sobre la ciencia son enormes. Después de la guerra, González Prada hablará de «ciencia positiva» como la alternativa del siglo y de los nuevos tiempos. Reconoce que la vieja ciencia es «polvo» y no significa nada. La nueva ciencia, en poco tiempo, ha mejorado la vida de la gente y eso es lo que le parece importante.

> Si la ignorancia de los gobernantes i la servidumbre de los gobernados fueron nuestros vencedores, acudamos a la ciencia, ese redentor que nos enseña a suavizar la titania de la naturaleza, adoremos la libertad, esa madre enjendradora de hombres fuertes. No hablo, señores, de la ciencia momificada que va reduciéndose a polvo en nuestras universidades retrogradas: hablo de la Ciencia robustecida con sangre del siglo, de la ciencia con ideas de radio jigantesco, de la ciencia que trasciende a juventud i sabe a miel de panales griegos, de la Ciencia positiva que en un solo siglo de aplicaciones produjo más bienes a la humanidad que milenios enteros de Teología i Metafísica.[15]

Esta perspectiva puede entenderse, a la manera de Comte, en los pasos sucesivos e históricos del conocimiento humano. Pero no es solamente el paso del estado de la filosofía al estado de la ciencia; nos parece que la reflexión de Manuel González Prada apunta a otra perspectiva. Nos referimos a un conocimiento práctico que mejore la vida de las personas en el Perú. ¿Qué sentido tiene la ciencia si no se la aplica? La discusión no es teórica, es práctica; y eso es lo que lo acerca a las posturas de la ciencia positivista.

El que reconozca el papel de la ciencia como decisivo no indica que González Prada considere el camino de la religión de la misma manera que el camino de la ciencia. Ciencia y religión son cosas diferentes. La forma de asumit la ciencia no es la manera de asumir la fe. La ciencia es inductiva, en tanto que la reÜgión es deductiva: «la Ciencia observa los fenómenos y estudia sus dependencias y conexiones para inducir la

[15] González Prada, op. cit., Tomo I, 89.

ley, la religión establece una ley a priori y en seguida quiere someter a ella los fenómenos».[20]

El tema, nos parece, está en comprender que gracias al conocimiento científico la nación puede resolver sus problemas. Se supera la ignorancia y se pasa a una nueva condición social y política. La educación está íntimamente vinculada al ejercicio de la investigación científica. La ciencia no puede ofrecer un conjunto de verdades eternas o absolutas, pero sí puede mostrar la provisionalidad de las hipótesis científicas. El proceso de conocimiento es lo importante. «La ciencia absoluta, la Ciencia en sí, vale nada o poco, y los mismos sabios la miran como un cúmulo de verdades provisionales, no como un edificio inamovible y definitivo [.. .]».[21]

No estamos alejados de su manera de pensar si afirmamos que su postura rechaza el pensar escolástico y se adhiere al conocimiento científico, que se basa en la observación y en el experimento. González Prada considera que esa es la manera adecuada de enfrentar los problemas. No estamos tan seguros si Manuel González Prada hace una distinción más fina en el tema de la ciencia. Lo que pensamos es que en su balance de las ideas del país, todo aquello que nos lleve a superar las viejas trabas escolásticas, será bienvenido. En realidad, más que la afirmación del positivismo y la ciencia, que de hecho se remarca, es el rechazo a la manera de pensar tradicional heredera del colonialismo.

2.3 *Corazones de mosquito y cerebros de avestruz*
Arte, política y filosofía

Debemos recordar que González Prada es un artista y un político. Durante su vida combina ambos terrenos. Se puede decir, a raíz de su obra publicada, que el peso de la poesía y el del material social y político están balanceados. Sin embargo, sus ideas más filosóficas y su visión del mundo y de las cosas han sido mucho menos trabajadas. En realidad, lo

[20] ídem, Volumen 1, 325.
[21] ídem, Volumen 1,325.

hemos visto como un crítico severo de nuestros defectos más que como un pensador de la nación. No obstante, esta perspectiva cambiará en la medida en que su figura pueda ser mirada con menos apasionamiento y con más objetividad.

En política, Manuel González Prada se define como anarquista. Para él, el individuo es el fundamento de las cosas. Esta es la razón por la que no cree en que el Estado tenga un papel. Solo reconoce como «real» al individuo. Su planteamiento anarquista debe ser visto desde esta perspectiva: el reconocimiento de que el absoluto es el individuo. Por lo tanto, el Estado es una falacia, una farsa y no tiene ningún sentido para el individuo. Es bastante evidente que González Prada está criticando al Estado concreto y real que le ha tocado vivir, el cual se encuentra destruido a causa de su propia inoperancia. Desde el punto de vista general, entonces, su anarquismo se afianza en el papel de los derechos individuales y, desde el punto de vista práctico, repudia el papel del Estado.

Manuel González Prada muestra que la vida en el Perú es muy dura y difícil. Su mirada del Perú es grave. Algunos versos posteriores a 1898 y anteriores a 1908 nos lo pueden mostrar:

> ¡Qué mezquindad! ¡qué desdicha!
> Solo encierras, ¡Oh Perú!
> Corazones de mosquito
> Y cerebros de avestruz
>
> ¿Quién nos redime y nos salva?
> Una ciega multitud,
> Entre Cartouche y Licurgo
> Escoge siempre a Cartouche;
>
> Y una clase dirigente,
> Sin grandeza ni virtud,
> Infunde al odio y la náusea,
> Pide azote y la cruz.[22]

[22] ídem, Tomo III, Vol 7, página 244.

El Estado en el Perú, en resumidas cuentas, no permite que las personas se realicen como tales porque no apoya, sino que conculca sus derechos. Esta posición anarquista lo aleja bastante de un positivismo académico, como diría Augusto Salazar Bondy.[23]

Pensamos que lo que hace que su pensamiento se exprese de esta manera es que nuestro autor siente las cosas como artista, como poeta. Para él, la belleza es perfección. Aprecia una terrible incongruencia y desarmonía entre el modelo de la vida política y la realidad social que tiene delante de sus ojos. Por ello no es nada raro que hayamos dicho que Manuel González Prada intentó modelar y moldear la realidad que sentía y que percibía en función de un ideal. En este sentido, su visión política fue la de un gran constructor que tiene un modelo de lo que debería ser la sociedad. Esto lo decimos porque fue el hombre que a través de su poesía lanzó trazos, líneas, imágenes y gráficos que expresaron un nuevo proyecto político para el país.

2.4 Positivismo, anarquismo y sensibilidad estética en González Prada

Tanto Augusto Salazar Bondy como David Sobrevilla[24] manifiestan una posición a favor del positivismo en González Prada. Así mismo, Luis Alberto Sánchez habla de un positivismo muy radical antes de la guerra con Chile. Desde el estudio de sus obras podemos afirmar que hay, sin lugar a dudas, una influencia del positivismo muy fuerte. Nuestro propio balance lo ha incluido en esta parte, que reflexiona sobre el positivismo. Sin embargo, afirmar que es positivista a secas no ayuda mucho cuando los límites del positivismo pueden extenderse hasta el infinito y desdibujarse en una época en que el sentido común era extraordinariamente afín al progreso.

[23] Salazar Bondy, Augusto. ***Historia de Las Ideas del Perú Contemporáneo.*** Lima: Mondoa, Tomo II, página 10 y ss.

[24] Cfr. Salazar Bondy, Augusto. ***Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo,*** Lima, Francisco Moncloa, 1965, tomo I, página 3. También Sobrevilla, David, ***La filosofia contemporánea en el Perú,*** Lima, Carlos Matta editor, 1996, página 86.

Lo más probable es que las ideas de Manuel González Prada contengan elementos de su época y, entre ellos, las del positivismo. Pero no puede entendérsele como un positivista en todo el sentido del término. Su posición política anarquista lo aleja de una mirada de «orden y progreso» y su cerrada defensa de los indios y los derechos individuales lo aleja de una defensa de la clase industrial, por así decirlo, así como de lo «social». Por eso, conviene no decir que es un positivista a secas porque eso restringe su pensamiento, lo que tampoco quiere decir que fuera ajeno o adversario del movimiento positivista. En realidad, lo que cuenta no es saber si era positivista o no, sino conocer la profundidad de su pensamiento y desde ahí, advertir que tanto influyó en él, el pensamiento positivista de la época.

Tanto Manuel González Prada como Sebastián Lorente se encuentran en una perspectiva diferente. Ambos tienen un sentido reverencial frente a la ciencia y son partidarios del progreso y de que este se conquista con la educación. Sin embargo, ambos tienen un respeto por la interioridad de la persona y sus derechos. Lorente se sentía católico y hombre religioso. González Prada no es religioso y es hasta anti-religioso, pero mantiene una sensibilidad y una pasión por la estética y por la poesía, que nos impide considerarlo como un dogmático cientificista.

El positivismo en el siglo XLX y en el Perú no es como el de Comte o el de Spencer, pero transita muchos de los temas que son comunes a ellos. Sin embargo, la adaptación del positivismo en la intelectualidad peruana sería muy lento y, en realidad, no logró expresarse de manera consistente como sí lo hizo en otros lugares del continente como México, Brasil o Argentina. El positivismo en el Perú fue proporcional a su desarrollo industrial y democrático. No obstante, el positivismo fue asumido por importantes intelectuales peruanos. Las líneas que siguen en este capítulo presentarán las ideas de Mariano H. Cornejo, probablemente el más destacado positivista del Perú, para finalmente concluir con las reflexiones de Jorge Polar.

3. EL POSITIVISMO DE MARIANO H. CORNEJO

Con Sebastián Lorente hemos presentado una relación con la educación y la filosofía y con Manuel González Prada una mirada del positivismo desde una perspectiva más vinculada al arte y una posición política definida, como fue el anarquismo. Con Mariano H. Cornejo esperamos precisar mejor la idea del positivismo en el Perú. Tenemos que puntualizar que existen varios pensadores a los que se reconoce como positivistas, aunque esta caracterización no siempre ha sido la adecuada. Algunos nombres son Manuel Vicente Villarán, Joaquín Capelo, Carlos Lisson y también está dentro de esa orientación, por lo menos en sus primeros tiempos, Javier Prado. Sin embargo, faltan estudios sobre estos autores para formular una propuesta más integral sobre el positivismo en el Perú. Habrá que destacar, en esta perspectiva, el trabajo del profesor Pablo Quintanilla sobre el pensamiento de Jorge Polar, del cual, como hemos dicho, desarrollaremos algunas ideas.

3.1 La obra y la personalidad de Mariano H. Cornejo

Luis Alberto Sánchez nos dice de él:

> Mariano H. Cornejo nació en Puno el año de 1866. Murió en París, al borde de los ochenta, en 1942. De esa larga existencia minada al final por el terror de que con la derrota de Francia pereciera todo su mundo, pasó prácticamente el último cuarto de siglo en su amada Ciudad Luz. Lima le recibió muy joven antes de los veinte. Mestizo de aimará y criollo indohispánico, reunía las deficiencias físicas indispensables para fracasar en la vida: no fracasó. Era feo, desgarbado, miope, tartamudo, patizambo y, sin embargo, su arrebatadora elocuencia borraba todos sus desperfectos, incluyendo la tartamudez.[25]

[25] Cornejo, Mariano H., ***La Gravitación de la Paz.*** Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 1966, página VIII.

Augusto Salazar Bondy lo considera como: «el verdadero fundador de la sociología en el Perú y la figura más descollante del movimiento positivista en las ciencias sociales [.. .]».[26] Conviene señalar en esta parte el intento de Mariano H. Cornejo de fundamentar la sociología. La principal obra de Cornejo, ***Sociología General,*** escrita entre 1908 y 1910, es un esfuerzo considerable por desarrollar este punto de vista. Está demás señalar que su impacto fue muy grande en una buena parte de las futuras generaciones. Luis Alberto Sánchez, alumno de él, recuerda que tuvieron como material de estudio precisamente este libro que buscaba hacer una presentación de la nueva disciplina científica. Mariano H. Cornejo tiene además publicados sus ***Discursos Parlamentarios,*** así como una importante reflexión sobre ***La Gravitación de la Paz,*** que es un análisis de política internacional sobre la guerra y el porvenir de la paz. En este ultimo texto utiliza los principios desarrollados en su ***Sociología General,*** lo que nos permite una comprensión más viva de su pensamiento. Nosotros aprovecharemos algunos pasajes de este texto para comprender mejor su pensamiento.

Las críticas a Mariano H. Cornejo están ubicadas en su papel como parlamentario y político. Cornejo fue en su juventud un pierolista y defensor de la democracia. Luego defendió la candidatura y fue parlamentario de Bülinghurst. Lo que le vahó un distanciamiento con el civilismo que apoyó a Ántero Aspillaga. Finalmente, en el conflicto del civilismo vemos a Mariano H. Cornejo defendiendo las banderas de la Patria Nueva de Augusto Leguía. Obviamente, la acusación de que cambiaba de bando político fue consistente. Sin embargo, un hombre como Luis Alberto Sánchez de filiación aprista, y con más motivos que muchos para criticarlo, lo defiende. Incluso lo hace al referirse a la defensa de la Reforma Universitaria del año 1919, y al comportamiento de un grupo de escritores que, junto a José Carlos Mariátegui, organizaron

[26] Salazar Bondy, Augusto, «Historia de las ideas en el Perú contemporáneo», Lima: Francisco Mondoa Editores S A 1965, Tomo II, página 113.

ver a la bailarina Norka Kouskaya danzando la Marcha Fúnebre de Chopin en el cementerio Presbítero Maestro.[27] Sánchez tiene motivos para apreciar las ideas y los gestos de Cornejo.

Nosotros pensamos que lo defiende porque por debajo del apoyo político a tal o cual grupo, Sánchez ve que Mariano H. Cornejo es fiel a sus principios. Probablemente Piérola, Billinghurst y Leguía no compartan los mismos métodos. Pero en los tres hay una tendencia modernizante, autoritaria y dictatorial en el caso de Leguía, que no puede ser negada, pero que se enfrenta a la oligarquía reiteradamente. Podemos estar o no de acuerdo con él, pero lo que da continuidad a su práctica política es precisamente aquello que tenemos que presentar en esta parte del capítulo, su pensamiento positivista.

Gran parte del período leguiísta, Mariano H. Cornejo lo pasó en Paris. Ahí tuvo la posibilidad de mirar el mundo y ampliar su comprensión de las cosas y de la ciencia. No dejó nunca de ser un positivista y, reflejo de ello, es el texto de ***La Gravitación de la Paz,*** en donde analiza la primera y la segunda guerras mundiales, y hace una reflexión sobre la tendencia objetiva que dará por superada la guerra. Comenta Sánchez que:

> Un día, viudo ya, alejado de sus hijos, desafiando la invasión, escucha la fanfarria hideriana que precede la entrada de las tropas de asalto nacis (sic.) a la gloriosa Lutecia. Bajo el legendario Arco de Triunfo desfilan las banderas swásticas. París ha caído en manos de los «bárbaros», de los «boches» de ayer, de los temidos «nacis» de hoy. La población de la primera ciudad latina del Mundo se sobrecoge, marchita. En medio de aquel desastre, un ex ministro peruano, perdidos ya sus privilegios diplomáticos, acogido nomás que su amor a Francia, sonríe con desprecio, y cuando le urgen a que abandone la capital francesa y le ofrecen pasaporte y pasaje para reintegrarse a su patria, rehusa con razonamiento inexpugnable: «Quiero permanecer en París para asistir a la expulsión de los nacis».[28]

Cornejo, Mariano H. ***La Gravitación de la Paz,*** página XIII.
Cornejo, Mariano H., op. cit., página XVII.

Todos sabemos que murió en 1942 y no pudo ver la derrota de los nazis y su expulsión de Francia. Pero, por su análisis positivista de que la tendencia democrática vence a la fuerza, estaba convencido totalmente de que así sucedería.

3-2 La crítica de Mariano H. Cornejo a Augusto Comte
Un positivismo más estricto y consecuente

Para la reflexión de Mariano H. Cornejo la propuesta de Augusto Comte tiene tanto aportes sustantivos como errores. Esta reflexión que hace Cornejo nos permitirá apreciar sus matices y perfilar mejor sus observaciones. Naturalmente, los aportes que descubre en Augusto Comte serán puntos que él también suscribe, y las observaciones al filósofo francés nos permitirán entender dónde radica lo más peculiar de su pensamiento.

Entre los aportes de Augusto Comte podemos señalar los siguientes: primero, es el verdadero fundador de la sociología; segundo, permite una adecuada clasificación de las ciencias; tercero, plantea una relación entre la evolución de las sociedades con la teoría de la evolución; cuarto, sostiene la concepción orgánica de la dinámica social; y finalmente señala, en quinto lugar, el progreso como el desenvolvimiento continuo e integral de las sociedades.

En primer lugar, para Cornejo, Augusto Comte fue el verdadero fundador de la sociología. Cornejo escribe así en su ***Sociología General:***

> El verdadero fundador de la Sociología es A. Comte, que en su clasificación de la ciencia demuestra cómo la Sociedad puede ser estudiada científicamente, y que en su ley de los tres estados revela la continuidad del fenómeno social y la filiación de los hechos sociales. La evolución de la Sociedad, pasando del período teológico al metafísico y de este al positivo, ya había sido señalada por Turgot; pero es Comte quien sobre esa base desenvuelve toda una dinámica social.[29]

[29] Cornejo, Mariano H. ***Sociología General.*** Madrid: Imprenta de los Hijos de M.G. Hernández, 1908, Tomo I, página 16.

La sociología, no obstante, que es el resultado del paso de los sucesivos ***estados*** del conocimiento humano, también es la última rama del conocimiento del árbol de la ciencia.[30] La importancia de definir a Augusto Comte como fundador de la sociología es reconocerle el mérito de haber planteado el papel de la ciencia relacionada solo con el conocimiento de los fenómenos y no buscando explicaciones sobre el origen de la naturaleza o de las cosas. La teoría de los hechos científicos de la filosofía positivista, como hemos visto, renuncia a explicar lo que está fuera de los fenómenos: lo único real son los fenómenos. Para Cornejo es el aporte más importante del siglo XLX.

> Puede decirse que la conclusión filosófica más importante á que ha llegado el siglo XLX es que el análisis científico debe limitarse á estudiar el desenvolvimiento de los fenómenos y sus relaciones, renunciando á toda explicación sobre la naturaleza, el origen y fin de las cosas, imposible dentro del criterio de la experiencia lógica.[31]

En segundo lugar, Cornejo sostendrá que es Comte el que ha puesto de relieve la verdadera clasificación de las ciencias. Cornejo no tiene objeciones a la manera en que Comte ha expÜcado el camino de la ciencia. Los que han desarrollado objeciones a la propuesta comtiana a lo único que han llegado, según nuestro autor, es a confirmar la clasificación propuesta por el francés. Señala que «Su admirable clasificación de las ciencias asignan un sitio preciso, natural é históricamente determinado á la Sociología. El proceso de la inteligencia

[30] «La filosofía de los fenómenos sociales está enlazada con la filosofía de los fenómenos universales. Según el concepto que se tenga del Universo, teológico, metafísico ó positivo, será el concepto que se tenga de la Sociedad. A la hipótesis teológica corresponde la teoría providencial del destino de los pueblos; á la metafísica, los sistemas transcendentes de la filosofía de la historia, y á la interpretación mecánica del Universo, una concepción positiva, es decir, determinista, de las leyes que rigen la dinámica social. La teoría del proceso científico establecida por Comte, ha dado origen á la Sociología, considerada la última rama en el árbol de la ciencia». Cornejo, op. cit., página 37.

[31] Cornejo, op. cit., página 38.

va de lo general á lo particular y de los fenómenos más simples á los más complejos. Comienza por eso en las matemáticas, la mecánica y la astronomía, sigue con la física y la química y concluye con la Biología y la Sociología».[32] Sostiene Cornejo que todas las observaciones y objeciones confirmarán su contundencia. «Podrá haber otras clasificaciones importantes bajo diversos puntos de vista, como la de Spencer, que es una división lógica de las partes de la ciencia; pero deducida de la evolución del pensamiento científico en la historia, la clasificación de Comte quedará siempre como la revelación del proceso seguido por la inteligencia en al sistematización del conocimiento».[33]

En tercer lugar, dice Mariano H. Cornejo que Augusto Comte, «por su clasificación de la ciencia y por su teoría sobre el desenvolvimiento y la filiación de los hechos sociales, es el primero que enlaza científicamente la evolución de las sociedades con la evolución universal».[34] Le da así a la perspectiva social una visión y orientación y un sentido más general.

En cuarto lugar, Augusto Comte plantea la concepción orgánica de la dinámica social. Reconoce que el espíritu del francés expresa con extraordinaria lucidez la concepción orgánica del dinamismo social cuando afirma «que los desenvolvimientos especiales de la actividad humana no son épocas sucesiva de la historia, y que la evolución es un desenvolvimiento general colectivo que resulta de la correlación de los movimientos particulares que la constituyen».[35]

Finalmente, en quinto lugar, Comte sostiene que el hecho del progreso consiste en un desenvolvimiento continuo e integral de las sociedades.

[32] Cornejo, op. cit., página 16.

[33] Cornejo, op. cit., páginas 16 y 17.

[34] Cornejo, op. cit., página 17.

[35] Dice Cornejo que su discípulo, el gran Littré, propuso una clasificación teórica de la evolución humana en cuatro estados correspondientes al predominio de «las necesidades, de la moral, del arte y de la ciencia.» Cornejo, op. cit., páginas 17 y 18.

Probablemente este es el mayor mérito de la visión de Augusto Comte para Cornejo:

> Es más profunda su teoría del progreso. «El progreso y el orden, dice, son indivisibles, como en la Biología la organización y la vida; pero se hallan profundamente separados. Hace medio siglo que un espíritu esencialmente retrógrado ha dirigido las tentativas a favor del orden, y los esfuerzos del progreso han sido anárquicos». Esto, según Comte, depende de no haber comprendido que el hecho del progreso representa un desenvolvimiento continuo é integral de las sociedades, determinado por el de los conocimientos, ideas y opiniones. De este modo Comte abandona la concepción individualista y concibe la evolución, con admirable golpe de vista, como un desenvolvimiento del orden, es decir, de la organización. Así resultan de naturaleza idéntica del orden y el progreso: el progreso, como un concepto dinámico del orden; y el orden, como un concepto estático del progreso. Para Comte, lo mismo que para Saint-Simón, los siglos XVI, XVIIY XVIII son críticos y orgánica la Edad Media.[36]

En cuanto a las críticas y a los errores de Comte, Cornejo también señala varios. Muchos de ellos porque Comte no ha obtenido las conclusiones adecuadas de sus propias observaciones. Señala tres observaciones.

El primer punto es el error de considerar que lo inconsciente está dirigido por lo consciente y solo ver el progreso de la inteligencia como el progreso de las sociedades; en segundo lugar, aceptar la disolución de los grupos sociales en una fantástica idea de Humanidad; y tercero, el no reconocer el vínculo estrecho entre biología y la sociedad humana y no entender a este como un organismo superior. En la crítica de Cornejo a Comte podemos precisar mejor las ideas del primero, que como veremos son más radicales que la postura comtiana que acabará acusada de idealista.

[36] Cornejo, op. cit., página 18.

En relación con el primer punto, Cornejo encuentra débil la posición de Comte que considera que lo consciente prime sobre el inconsciente. Cornejo se lamenta de la inconsecuencia de Augusto Comte y señala que «Desgraciadamente, en el desarrollo de su sistema no pudo sustraerse á las ideas de su tiempo y exageró la influencia de los centros conscientes de la Sociedad, desconociendo la fuerza predominante de la vida orgánica é inconsciente, resultado de la acumulación de adquisiciones seculares definitivamente consolidadas».[37] Pero Cornejo no se detiene ahí, se reafirma en su perspectiva, más positivista que la del propio Comte, en quien observa que todavía permanecen ideas metafísicas. Sostiene, en esta orientación, que:

> Los centros superiores en las sociedades se limitan á coordinar la vida consciente y su acción es siempre inferior á las condiciones físicas y biológicas que determinan, en primer término, la dirección del movimiento social. Por esto, á pesar de su positivismo, la metafísica no puede considerarse aún del todo desterrada de una doctrina que establece que las ideas exclusivamente gobiernan al mundo.[38]

Esta crítica de Mariano H. Cornejo a Comte por haber extendido «lo que pertenece al ámbito de la inteligencia hacia la vida integral de la sociedad»[39] le parece un grueso error. En buena cuenta, Cornejo no reconoce autonomía de la vida individual sobre lo social. En ello se le aprecia más mecanicista y determinista que su mentor Comte. «Los errores de Comte resultan de haber extendido á la vida integral de la sociedad un principio deducido exclusivamente del proceso de la inteligencia».[40] Cornejo se escandaliza de la propuesta que muestra el idealismo de Comte. Señala que «al mostrarnos ese desenvolvimiento en la realidad, lo subordina como á su elemento director á la acción

[37] Cornejo, op. cit., página 17

[38] ídem, página 17.

[39] ídem, página 16.

[40] ídem.

preponderante de la inteligencia, resulta que la historia de la sociedad está determinada por la historia del entendimiento humano».[41] Cornejo intenta refutar esta perspectiva idealista

> Se explica fácilmente la razón de esa tendencia á ver en el progreso de la inteligencia la causa principal del progreso de las sociedades, desde que es en el pensamiento donde aparece más visible la coordinación de los conocimientos y la asociación de las relaciones. Pero el estudio del factor mismo intelectual íntimamente ligado á la idiosincrasia individual, revela que la coordinación consciente es inferior á la coordinación inconsciente ó mecánica de Hartman ó de Spencer, debida al proceso de adaptación esencial á la vida explicado por Lamarke y Darwin.[42]

En relación con el segundo error, Cornejo señala a este respecto que Comte «incurre en el error de disolver los grupos humanos, que son una realidad, en la fantástica unidad del género humano».[43] Nuevamente, según él, una idea general desplaza a una realidad objetiva.

Finalmente, la tercera crítica de Cornejo a Comte tiene que ver con la idea de que la sociedad es una forma superior de vida. Para Cornejo no se puede considerar la sociedad humana solo como una forma superior de vida. Considera que el error se inicia porque:

> Comte había visto en el fenómeno social una forma superior de la vida, los primeros cultivadores de la Sociología creyeron que esta ciencia debía reducirse á aplicar al estudio de la Sociedad todos los principios y leyes descubiertos por la Biología. De esta concepción nació la escuela que considera á la Sociedad como un organismo dotado de la estructura y de las funciones de los organismos animales.

[41] Cornejo, op. cit., páginas 17 y 18.

[42] Cornejo, op. cit., página 18 y 19.

[43] ídem.

Pero esta afirmación, sostiene Mariano H. Cornejo, ha sido ya trabajada y piensa que hay principios propios, sociales propiamente dichos, que al ser estudiados permitirán comprender al organismo como organismo social y no como organismo biológico. Señala Cornejo que no se pueden aplicar los principios de la biología a la sociedad.

> La larga discusión sobre si la Sociedad es ó no un organismo ha dado como resultado útil establecer la verdad incontestable de que, constituyendo la Sociedad una organización especial y superior á las organizaciones animales, solamente una parte reducida de los principios biológicos más generales le es aplicable, y que, por consiguiente, aparte de los principios primeros que rigen la evolución de la vida, la Sociología ha de investigar y estudiar, con un criterio exclusivamente social, sus fenómenos propios.[44]

Mariano H. Cornejo reconoce, no obstante estas críticas, el singular aporte de Augusto Comte, «sin embargo de estos conceptos, muy explicables en su tiempo, su nombre figurará siempre entre los geniales pensadores capaces de señalar nuevos derroteros á la inteligencia».[45] Para nosotros la revisión de los aciertos y de los yerros de Comte nos permite comprender, como hemos señalado, su postura positivista. Se aleja de Comte en la afirmación de la primacía de lo inconsciente sobre lo consciente, pero reconoce que la sociedad humana no es solo un organismo biológico, sino que tiene explicaciones propias a su desarrollo: es un organismo social. La crítica a la idea de «Humanidad» de Comte significa un reconocimiento de que no existe una sociedad general, sino solo grupos humanos. En términos generales, el positivismo del que hace gala Cornejo es más estricto y evolucionista que el del propio Comte, quien, según su punto de vista, inconsecuentemente le daba un espacio especial a la conciencia.

[44] ídem, página 19.

[45] ídem.

3.3 *La concepción mecánica más completa del proceso universal*
La teoría evolucionista de Herbert Spencer

Estas discrepancias con el fundador de la sociología orientan a Mariano H. Cornejo a desarrollar una sociología más organicista y evolucionista y, por ello, más vinculada a la perspectiva spenceriana. Le parece que la opinión de Spencer es más precisa y metodológica. Dice Cornejo que «Spencer ha hecho una importante clasificación de la ciencia». La clasificación de Spencer, dice Cornejo, es ante todo un método. Nos preguntamos ¿en qué consiste el método de Spencer? Para Cornejo, el método spenciariano enseña:

> [...] el orden lógico que debe seguir la inteligencia en la sistematización del conocimiento [...] Para Spencer, unas ciencias estudian lo abstracto, las relaciones ó las formas; otras, lo general, los factores ó los elementos, y, por fin, las últimas, lo concreto, los productos ó agregados. Esta clasificación, que presenta con extraordinaria claridad los grados de generalización de la ciencia, en serie que solo llega el análisis de lo concreto, después de haber estudiado lo abstracto y lo general.[46]

Este es el punto donde Mariano H. Cornejo enlaza la teoría sociológica con la perspectiva spenceriana. Escribe Cornejo que este método «puede aplicarse á la exposición de una ciencia nueva como la Sociología, cuyo objeto primordial es el estudio positivo, es decir, científico, de la Sociedad».[47] Por ello, reconociendo el papel de fundador de Comte, para Cornejo, «Spencer puede considerarse uno de los creadores de la Sociología».[48] Gana esta ubicación por su teoría de la evolución.

Para Cornejo, la teoría sobre la evolución de Spencer «[…] es la concepción mecánica más completa del proceso universal y, por consiguiente, la que mejor explica el desenvolvimiento progresivo en todos

Cornejo, op. cit., página 103.
ídem, página 103.
Cornejo, op. cit., página 22.

los órdenes de la realidad. En lo que se refiere á la ciencia social ofrece las ventajas de un sistema que, por su misma generalización, está libre del peligro de violentar los hechos».[49] Lo que no quiere decir que para Cornejo la teoría de Spencer sea perfecta. Nuestro autor le reconoce errores particularmente en su concepción del imperio militar e industrial.[50]

La teoría de la evolución marca un horizonte que permite una comprensión general de la diversidad de los hechos sociales. La idea de evolución, según Cornejo, completa la obra de Comte y le da direccionalidad porque permite mirar el movimiento y las tendencias, y situar los hechos en su lugar. No ve Cornejo conflicto entre el saber biológico y el sociológico porque ambas disciplinas tienen una idea general, que es la evolución.

> Si la Sociología abandona la brújula de una idea general, corre el riesgo de perderse en el laberinto de hechos más complejos y variados que los que analizan y sistematizan las otras ciencias. El progreso de todas las ciencias ha demostrado que los hechos sin una idea directriz son inútiles. Esa idea, que debe enlazar el fenómeno social con los demás fenómenos para no desnaturalizar la realidad, no puede ser otra que la evolución con todos los principios que supone. El concepto orgánico con Spencer pierde estrechez y su exclusivismo. Lejos de subordinar la Sociología á la Biología, quedan ambas ciencias dominadas por la universalidad del concepto dinámico."

Aquí nos asalta una duda. Habría que preguntar si este principio o directriz es una idea. Si lo fuera, la postura positivista se asentaría en

[49] ídem, página 22.

[50] «Sin duda, en la obra sociológica de Spencer muchas de sus conclusiones han sido modificadas por datos más precisos. Su concepción del imperio militar é industrial es demasiado exclusiva; pero con todo, es evidente que la filosofía evolucionista forma la base más sólida para una ciencia á la vez objetiva y sistemática de la Sociedad». Cornejo, op. cit., página 22 y 23.

[51] ídem.

principios que están fuera de los hechos observables. El peligro idealista acecha al positivismo. Está muy claro que el concepto o principio de la evolución precede su reflexión filosófica. Aparece como un ***a priori*** del conocimiento. La solución que da Cornejo es que, en realidad, no es en sentido estricto, un juicio ***a priori,*** sino un juicio ***a posteriori*** porque es fruto de la investigación científica más moderna. En realidad, Cornejo lo da por sentado a pesar de que no podamos comprenderlo a cabalidad. Años después mantendrá su valoración por la teoría evolucionista a raíz de la discusión sobre el tema de la guerra y el significado de la paz. Dice Cornejo, en ***La Gravitación por la Paz,*** que «no sabremos nunca si lo que llamamos la evolución obedece a un principio supremo independiente, o si ella misma es una forma de organización cuya naturaleza y finalidad nos serán siempre desconocidas. Pero podemos, por el análisis de un número suficiente de hechos, descubrir su dirección en uno de los órdenes de la realidad, durante un tiempo racionalmente previsible».[52] Esto es lo que lo lleva a pensar que en el caso de la guerra esta está agotada históricamente y debe dar paso a formas cooperativas que son generadas por las tendencias de la evolución social. Cornejo sostendrá entonces que:

> Ninguna institución puede subsistir después que ella ha agotado su facultad constructiva. Lo que llamamos la evolución social no busca, como la evolución biológica, la creación o la conservación de las especies diferentes. Al contrario, progresa por el mestizaje fecundo y no conoce el hibridismo estéril. La evolución social está limitada únicamente a la especie humana, pero la comprende enteramente, sin diferencia de razas. Su finalidad no es eugenética, en el sentido de mejorar una raza, sino psicológica en el sentido de extender el bienestar a todos los habitantes del planeta y de llegar, por una cooperación coordinada, a dominar todas las energías utilizables.[53]

Cornejo, ***La Gravitación por la Paz,*** op. cit., pagina 183.
ídem, página 219.

La teoría de la evolución de Spencer representa así un excelente instrumento para la comprensión social a los ojos de Mariano H. Cornejo. Pero la ciencia social había avanzado aún más en la época de Cornejo de lo que señalaron Comte y Spencer, quienes fueron los fundadores de la disciplina.

3.4 **Cornejo** y **los nuevos estudios sociales: Schaafle** y **Lilienfeld La distancia con Marx**

Mariano H. Cornejo pasa revista a muchos autores y sus intentos de explicar los fenómenos sociales. Realmente se le aprecia como un gran conocedor del tema y poseedor de una información impresionante. Nosotros reflexionaremos solo sobre Schaafle, Lilienfeld y luego presentaremos sus diferencias con Marx.

a. **Schaafle** y **Lilienfeld**

Cornejo cita a Schaafle y Lilienfeld. El primero, Schaafle, busca la «coordinación final que debe unir las ciencias biológicas y sociales, psíquicas y físicas en un filosofía positiva general».[54] El segundo, Lilienfeld, quien es un resuelto partidario de la doctrina orgánica, piensa que «la sociedad es, sobre todo, un desenvolvimiento del sistema nervioso superior».[55] En este sentido, la concepción de Lilienfeld a los ojos de Cornejo «tiende á ser una concepción psíquica».[56]

En el caso de Schaafle lo orgánico de la sociedad tiene que ver más con lo económico que con lo fisiológico. Para este autor, las formas orgánicas que reviste la organización social de los pueblos son cinco y Cornejo las numera: «1.ª, aglomeración de hordas; 2ª, siglos feudales, organización de las clases sociales y profesionales; 3.*, organización social de la burguesía y de las ciudades, siglos que pueden llamarse

[54] Cornejo, ***Sociología General,*** op. cit., página 19.

[55] ídem, página 21.

[56] ídem.

políticos en el sentido estrecho de la palabra; 4.ª, organización social de los países y de los territorios; 5.ª, organización de los grandes Estados nacionales y aproximación de los pueblos».[57] En ese tránsito advierte Cornejo que los objetivos de la evolución son «la conservación y el mejoramiento de la comunidad y de todos los individuos, sin excepción» así como el «buscar ó realizar la felicidad por la conservación del individuo y el cumplimiento de las funciones sociales». La propuesta de Schaafle citada por Cornejo explica la intensidad de la lucha por la existencia y el desarrollo de lo que este autor llama la «selección social». Elemento de análisis creado para explicar el desarrollo de los pueblos.

Para Schaafle, la sociedad «reposa sobre las variaciones, la adaptación y la herencia».[58] La adaptación se hace realidad a través de la educación y la práctica profesional. La herencia se hace realidad por la reproducción y por las ideas que se transmiten «por la enseñanza y por la propaganda». Según Schaafle, la moral y el derecho surgen por la vida en sociedad. De tal manera, son el resultado de la evolución social de los pueblos. El crecimiento de la población revela progreso, según este autor, así como el desenvolvimiento de la organización política y la extensión del territorio.[59]

En el segundo autor, Lilienfeld, escribe Cornejo, las deficiencias de su doctrina nacen de subordinar los procesos sociales a factores biológicos o psicológicos, dejando de lado los factores sociales, como había sostenido en su crítica a Comte.

> Su teoría del progreso distingue el perfeccionamiento individual y social. Juzga que el progreso individual está determinado: 1.", bajo el punto de vista fisiológico, por una absorción mayor de alimentos; ***2°,*** bajo el punto de vista morfológico, por un desenvolvimiento de la estructura concordante con un funcionamiento más intenso y variado de los órganos. En la Sociedad, el progreso político consiste en una

Cornejo, ***Sociología General,*** página 19.
ídem, páginas 19 y 20.
ídem, páginas 20 y 21.

> consolidación del poder junto á la extensión de la libertad política; el progreso económico, en un crecimiento de la propiedad junto á una extensión de la libertad económica, y el progreso jurídico, en una consolidación del derecho junto á un crecimiento de la libertad legal [...]•

En síntesis, para Lilienfeld el progreso se explica por «una mayor diferenciación de las partes y una más completa integración del conjunto, bajo el punto de vista fisiológico, morfológico y ontológico».[61] Cornejo observa que toda la teoría de Lilienfeld tiene forma orgánica porque considera al individuo como célula y a la sociedad como un organismo. Dice que «en su libro sobre la Patología social [,..] predomina el concepto biológico para determinar las perturbaciones sociales y sus remedios».[62]

b. Las discrepancias con Marx

En relación con el pensamiento de Carlos Marx, Cornejo tiene claros varios puntos de discrepancia. En ***Sociología General*** su crítica a los seguidores de Marx es clara: el factor económico no puede explicar todos los fenómenos sociales. Cornejo señala:

> Los socialistas han contribuido a fijar la importancia del factor económico en la evolución social. Su representante científico es Marx, para quien la evolución social depende de la economía y esta de la producción [...]. En Marx se inspira toda una serie de filósofos y sociólogos que caen en el error contrario á los idealistas, en el error de pretender explicar todos los fenómenos sociales, sin excepción alguna, por las condiciones económicas. Ciertamente que la condición económica de los pueblos tiene una importancia trascendental y primaria; pero su importancia no suprime los factores psíquicos y

[60] ídem, páginas 21 y 22.

[61] ídem.

[62] ídem, página 22.

> orgánicos á cuyas variaciones se vinculen directamente grandes funciones de la vida.[63]

La crítica a Marx es por el determinismo económico. Cornejo se piensa menos determinista que Marx. Sabido es que este determina los grupos sociales o las llamadas clases sociales en función de su ubicación en la producción. Marx constata, desde esta perspectiva, que existe enfrentamiento y contradicción entre los intereses de una clase y otra. Para Mariano H. Cornejo, el proceso evolutivo no produce una división social, sino que expresa todo lo contrario. Gracias al proceso evolutivo se produce la asociación humana. Cornejo observa, estando en Europa años después de escribir la ***Sociología General,*** que «la gravitación sideral y las coordinaciones orgánicas están determinadas por profundas energías cuya naturaleza nosotros no podemos ni siquiera concebir». Y continúa señalando que «en la evolución social, de la cual somos testigos y parte, es posible comprobar la dirección de un encadenamiento de los hechos conocidos. La más sorprendente de todas estas orientaciones, es aquella que converge hacia la asociación, cada vez más extendida, de los grupos humanos».[64]

En el estudio sobre la realidad económica, Cornejo no aprecia que la sociedad esté dividida, sino observa, más bien, un proceso de cooperación y de construcción social a partir de lo económico. Nos dice que incluso «es muy difícil separar en la complejidad de los acontecimientos, el hecho político del hecho económico». En realidad, piensa la economía como fuente de cooperación.

> Consideramos el hecho económico como la forma tomada por la evolución social para establecer, entre individuos y colectividades, una cooperación recíproca continua y progresiva. En el orden biológico, el animal para nutrirse no dispone nada más que de su fuerza, su agilidad, o de su inercia, es decir de medios directos. Así, las funciones

ídem, paginas 33 y 34.
Cornejo, ***La Gravitación de la Paz,*** op. cit., página 9.

> biológicas son muy limitadas en sus relaciones con la naturaleza. Por el contrario, la suma y la coordinación de los esfuerzos individuales que se trasmiten las generaciones humanas, adquieren, en la utilización de las energías de la naturaleza, una extensión indefinida.[65]

Así también, la idea que maneja sobre el dinero está inscrita en el corpus de su visión positivista. Escribe: «En la evolución económica, el dinero ha tomado un papel únicamente comparable al del lenguaje en la evolución de la inteligencia». Para Cornejo «el lenguaje (es) el que permite el análisis y la denominación, transforma la sensibilidad en pensamiento, cuyo objeto es llegar a una concepción objetiva de las cosas y de sus relaciones».[66] De la misma manera, el dinero «es el que, al precisar el valor de las cosas, permite su adquisición creada por las necesidades humanas, un medio exclusivamente social de cooperación en el cual el equilibrio de la vida tiene como base la supremacía de la personalidad individual sobre la materia y la solidaridad humana».[67] El dinero, de la misma manera que el lenguaje, pasa a ser instrumento de relación y, por ende, de asociación entre los seres humanos. Está claro que no tiene la misma percepción de Marx sobre el punto.

El dinero es un factor, piensa Cornejo, más importante que las antiguas formas del culto a la sangre, o del proselitismo religioso o de la conquista del territorio. La «cooperación anónima» que permite el dinero, piensa él, produce «un enlace humano progresivo, compatible con las otras místicas». Esta perspectiva de Mariano H. Cornejo lo aleja de la manera en que el marxismo ve las cosas. Cornejo sostiene que la cooperación generada por la circulación del dinero que estuvo al principio sometida acabará venciendo las tradiciones de otros «ideales y pasiones» que también él ha generado «El dinero ha conseguido dar a las relaciones de los individuos y de los grupos humanos una

[65] Cornejo, op. cit., página 9.

[66] ídem.

[67] ídem, página 11.

concepción objetiva. El día en que el lazo económico liberado de las rivalidades individuales y colectivas sea libre y predominante, la asociación de los grupos humanos habrá alcanzado la extensión soñada por las ambiciones de los conquistadores primitivos y por las doctrinas religiosas y filosóficas».[68]

En realidad, las diferencias con el pensamiento de Marx son muchas. En el caso del Estado, por ejemplo, las diferencias son saltantes. Mientras para Marx expresa una representación de clase, para Cornejo, «el estado, bajo presiones colectivas e individuales, viene a ser un agente, cada vez más necesario, para la distribución de la riqueza. Su intervención sobrepasa el orden financiero y se extiende, continuamente, a toda la vida económica».[69] En el caso de la pobreza, Cornejo piensa que su solución es un problema eminentemente de distribución de dinero.

> El problema de acabar con la pobreza es únicamente un problema de distribución del dinero. Hasta ahora, el trabajo, la caridad, la herencia, los donativos, son medios cuyos motivos son extraños y algunas veces contrarios al fin de generalizar un alto Standard de vida, [...] Los hechos se encargarán de ampliar la elasticidad de todos estos medios, una vez que un sistema internacional monetario haya abierto el camino al progreso indefinido, bajo todas las formas, de la cooperación económica. Esta cooperación determinará una organización humana parecida, a la creada por la gravitación de las masas siderales y por la vida en los organismos.[70]

La realidad, según él, «los hechos y su direccionalidad» se encargarán de resolver los problemas del mundo y todo funcionará de la misma manera como se mueven las masas siderales y la vida de los organismos. La idea de «gravitación» expresa una realidad que tiene su propio ámbito y para usar el mismo lenguaje nene «su propia órbita». Los objetos

Cornejo, ***La Gravitación de la Paz,*** página 25.
ídem, página 28.
ídem, página 59.

se mueven porque así es la naturaleza y la gravedad. De la misma manera, el bienestar llegará como resultado de la evolución social y, a pesar de la guerra existente, la paz terminará imponiéndose.

3-5 La *Sociología General*

La sociología, una ciencia fundada en *hechos*

Las diversas teorías son presentadas con la intención de apuntalar sus ideas sobre lo que debe significar una sociología general. Su interés está en darle asidero científico a la disciplina sociológica. Eso lo expresa claramente en la parte metodológica de ***Sociología General,*** en la que puntualiza que su trabajo tendrá tres partes: la primera, que estudiará los datos preliminares de la Paleontología y de la Arqueología; una segunda, que analiza los factores sociales, y una tercera, que analiza la evolución de los productos sociales como son la religión, el mito, el lenguaje, entre otros.[71] Luego de indicar las partes nos señala que el método de trabajo será el expositivo porque «él nos permitirá ocuparnos, sin confusión, de las más importantes teorías y de los hechos más culminantes comprendidos en las amplias y aún no bien deslindadas fronteras de la Sociología, y que no tendrían cabida si prescindiéramos, ya de la parte general ó filosófica, ya de la parte especial ó histórica».[72] Cornejo piensa que la propuesta spenceriana puede ayudar en ello y

[71] «El plan del presente libro será, una vez expuesta en la introducción la teoría en que se funda el determinismo social y sus límites, recordar, primero, los datos preliminares de la Paleontología y Arqueología, que enlazan el desenvolvimiento de la vida y el origen de la Sociedad, para analizar, en seguida, los conceptos generales de la solidaridad, de la unidad social y del Progreso. En una segunda parte examinaremos los factores sociales, después de clasificarlos. Por fin la tercera parte quedará reservada para la evolución de los productos sociales, comenzando por aquellos cuya generalidad les da el carácter de factores, esto es, por el Lenguaje, la Moral y el Mito y sus derivaciones como la Religión y el Derecho, y concluyendo con aquellos que determinan las formas sociales, como la Familia, el Estado y la Propiedad». Cornejo, ***Sociología General,*** página 103.

[72] Cornejo, op. cit., página 104.

su método de partir de lo particular a lo general se puede aplicar a la exposición de una ciencia nueva, como es el caso de la sociología, cuyo objeto primordial, según nuestro autor, es el estudio positivo.

> Una ciencia tiene sin duda que fundarse en los hechos pero no puede prescindir, si quiere ascender de los detalles y de lo particular á las conexiones generales de los fenómenos, de esos dos elementos que han sido las alas de la ciencia: de la hipótesis y de la especulación. La hipótesis llena los vacíos que necesariamente deja la observación más rigurosa y completa, á fin de poder concebir la unidad de un fenómeno. La especulación sirve para crear la hipótesis y darse cuenta de los principios generales que la explican y que permiten formular esas leyes que, según Helmholtz, son «los telescopios que penetran en la más lejana noche del pasado y del futuro».[73]

En la época en que vive Cornejo la distinción entre metodológica de la sociología, biología y psicología es todavía bastante débil. No olvidemos que la psicología es una ciencia que se constituye en el mismo período y había sido considerada como un saber que no era científico por el propio Comte. Aún así, décadas después tendrá un vínculo importante con la sociología aunque se distinguiría de ella.[74] En términos específicos, la sociología es un saber científico que debe responder con claridad a cómo funciona la sociedad. Esa es su competencia y para ella Mariano H. Cornejo ha desarrollado su propuesta positivista. Debemos comprender que la materia en cuestión, lo social, no puede ser determinada tan fácilmente porque representa lo subjetivo en sumo grado. En este terreno, Cornejo aparece mucho más abierto y menos determinista que en las otras perspectivas. En una frase muy precisa indica que «los fenómenos que llamamos sociales no se producen en un montón de piedras ni en el sistema solar, donde falta la espontaneidad de la vida. Así es que solo un conjunto de seres vivos forma una sociedad y un

Cornejo, op. cit., página 103.
ídem, página 181.

organismo».[75] Este reconocimiento de la espontaneidad de la vida puede hacer dudar a cualquiera de si el autor es verdaderamente un positivista. Pero, para Cornejo, la vida no es igual a la materia inerte y la materia inerte no se transforma, de por sí, en vida.

Precisamente, su esfuerzo ha sido mostrar que en el análisis social están inscritas varias disciplinas y, entre ellas, la psicología, que puede dar razón de la presencia del espíritu y de las iniciativas individuales en la vida de la sociedad. Quizá ello explique su interés por la psicología de Wundt. Lo que no quiere decir que Cornejo se pase al otro bando, al idealista, y se aleje del método científico y de la disciplina sociológica. La individuación, para él, es fruto del proceso de la evolución social. Su formación positivista reconoce elementos que articulan lo social y lo individual. Quizá prefigura la tensión permanente entre los estudios cuantitativos y los cualitativos que tanto interesan a los sociólogos contemporáneos.

> La concepción exclusivamente orgánica desconoce la forma de creencias y deseos que toman las fuerzas sociales; lo exclusivamente individual y psíquico establece la preponderancia de lo contingente, de los individuos geniales, y suprime toda verdadera sistematización científica; pero ambos puntos de vista son necesarios para abarcar el fenómeno social: el primero esclarece la acción de las Sociedades sobre el individuo, y el segundo, la reacción del individuo sobre la colectividad.[76]

Diremos para culminar estas ideas sobre Mariano H. Cornejo que el positivismo recoge de las ciencias naturales y de las matemáticas su instrumental para la comprensión del mundo. Para el más estricto positivismo, lo objetivo tiene el lugar privilegiado y lo subjetivo queda subordinado. El imperio de la causalidad de la ciencia moderna tiñe todo el discurso positivo. Las obras de Comte, como de Spencer, desde

[75] ídem, página 186.
[76] ídem, página 216.

diferentes ángulos, precisaban esta orientación mecanicista y determinista. Mariano H. Cornejo la retoma y la considera necesaria para construir una ciencia, como la sociología, que explique ***realmente*** los fenómenos sociales.

4. IDEALISMO, POSITIVISMO Y ESPIRITUALISMO LA PERMANENTE REFLEXIÓN FILOSÓFICA DE JORGE POLAR

Jorge Polar fue un filósofo arequipeño que nació en 1856 y murió en 1932. A pesar de los cargos públicos que ocupó en un período corto de su vida fue principalmente un maestro universitario. La primera formación universitaria la recibe en la universidad de Arequipa. Su título de Bachillerato en Letras fue obtenido en 1878 con la tesis «La revolución social causada por el establecimiento del Cristianismo fue indispensable para la realización del progreso». Para la obtención de la Licenciatura (1878) escribió «La revolución filosófica de Sócrates». Finalmente, recibió el doctorado el mismo año con la tesis «La única forma de Gobierno conveniente a la manera americana de la vida es la forma republicana». Años después, estudiaría en Lima y obtendría en octubre de 1899 el Bachillerato en Derecho con la tesis (Aptitudes políticas de una raza» y al mes siguiente, en noviembre de 1899, obtendría el doctorado con la tesis «La patria es una realidad natural, moral y jurídica». La formación universitaria de Jorge Polar le permitirá, como veremos, tener una mirada académica de las cuestiones que estudia.

Como podemos apreciar, su formación se produce en dos momentos diferentes. Su primera educación está marcada por el idealismo de la época; la segunda, por la presencia de corrientes positivistas; y la tercera, a través de las críticas al positivismo como fueron el espiritualismo de corte bergsoniano y el proveniente de la tradición pragmática anglosajona. Esta particularidad nos permite ubicar su pensamiento en tres grandes horizontes. Pablo Quintanilla habla de ello al referirse a su formación más juvenil como escolástica y eso lo señala también el

propio Polar al referirse en varias ocasiones a sus estudios juveniles en la unjversidad. Pero el propio Polar se autodefine como semi-platónico e idealista. No necesariamente todo idealismo es escolástico. No obstante, no será imprudente sostener que el eje más importante de su formación y de sus conflictos estuvo entre su peculiar formación positivista y las nuevas corrientes idealistas, sin dejar de reconocer el primer estadio de su formación, como sugiere Quintanilla.

4.1 *La ciencia humana es la experiencia registrada*
La reflexión sobre **el** positivismo

En 1896, en su discurso al tomar posesión del cargo de rector, Jorge Polar tratará el tema de la ciencia, y en especial el de la ciencia positiva. En un momento de su disertación, refiriéndose a los «hechos», señala que «vemos á los fenómenos coexistir, combinarse, separarse, y lo único que podemos hacer constar es que los fenómenos, combinándose, separándose, se ***transforman.*** Percibimos metamorfosis de las fuerzas que nos rodean; pero no percibimos ni lo que esas fuerzas son en sí mismas ni la razón de sus transformaciones».[77] Su discurso no niega el aporte de la ciencia y del significado que tienen los hechos y la investigación empírica. Incluso sostiene que son ellos los que tienen valor «como testimonios», pero «no como razones de su existencia». Afirma Polar, en este sentido, que «la ciencia humana es la experiencia registrada».[78] No obstante, Polar manifiesta en el mismo discurso su preocupación por esta característica. Señala que es dura y triste esta «definición de ciencia».[79] Su pesar está marcado porque su expectativa, por decirlo así, estaba en un tipo de saber que llevaría al conocimiento profundo y real de las cosas.

[77] Polar, Jorge, ***Discurso al tomar posesión del cargo de Rector,*** Arequipa, 1896, páginas 7 y 9.

[78] Polar, Jorge, op. cit., página 9.

[79] ídem.

> ¿Qué es de aquellas definiciones de la ciencia que hablaban de conocimiento, de entendimiento profundo, de sabiduría de las cosas? [...] La experiencia, madre dura de la ciencia nueva, se burla rudamente de la razón especulativa, a la que llama madre loca de la ciencia vieja.[80]

No sabemos si es un consuelo la burla que se hace de la vieja ciencia, pero Polar reconoce que el planteamiento nuevo de la ciencia es el método positivista: «Observar los hechos y deducir las leyes que lo rigen: he aquí toda la ciencia».[81] Y reafirma que «tal es el método positivo y así, tal como es, se dice y con razón, que ha hecho el progreso de la ciencia».[82] Nos parece que su reconocimiento a la ciencia moderna no tiene el optimismo que veíamos en González Prada o en Mariano H. Cornejo. En nuestra opinión no parece que exista una adecuación y una aceptación de esta nueva manera de conocer que despierte júbilo o simpatías extremas. Pero Polar de todas maneras la reclama.

En el mismo discurso, Jorge Polar se hace la pregunta sobre el papel de la universidad en relación con esta ciencia. La pregunta es clara: «¿Debe nuestra Universidad entrar en esa poderosa evolución de la ciencia contemporánea? ¿Debemos hacer ciencia experimental y positiva?»[83] Polar se responde reconociendo su realidad y su tradición. Dice que la universidad en el Perú es la hija postrera de la vieja ciencia española, confusamente fecundada por el espíritu de libertad. Su lectura se transforma en una reflexión sobre la vieja cultura. Esto explica por qué Pablo Quintanilla pueda sostener que el viejo espíritu escolástico está en su pensamiento. Aunque, como señala Polar, está, sí, pero en conflicto.

> Sobre la filosofía española, semi-escolástica, semi-platónica, ingertáronse, no se sabe cómo, algunas ligeras humanidades libres atrevidas,

[80] ídem.

[81] ídem, pagina 10.

[82] ídem.

[83] ídem, página 14.

> brillantes [...]. Y nuestras generaciones universitarias han llevado así, dentro del cerebro, entendiéndose no sé como, ideas metafísicas y lógicas viejas, mezcladas con ideas juveniles inquietas y aventureras.[84]

El balance sobre la ciencia en la tradición peruana anterior al positivismo la encuentra idealista y expresión sin duda de las dos culturas que forman el Perú. Dice que «nuestra ciencia ha sido, pues, doble y contradictoriamente idealista. Como nuestra raza que, hija de incas fabulosos, de conquistadores fantásticos, de libertadores radiantes, [...] la víctima de todos los idealismos».[85] Este balance lo lleva a manifestar públicamente que la universidad abrirá sus puertas al nuevo pensamiento. Durante este discurso, Polar se había preguntado, en una primera y en una segunda vez, si debían implantar el método científico en la universidad. Como cerrando el discurso, Polar plantea: «me pregunto ahora por tercera vez ¿debemos implantar el método positivo en nuestra ciencia? Y respondo, al fin, que sí».[86] Luego explica las razones que ayudaron a tomar la decisión: «Que sí, porque es ya tiempo de que demos paz a nuestras inteligencias, renunciando a esos idealismos que estérilmente se combaten dentro de nosotros; y abriéndonos la ancha vía de la experiencia».[87]

En 1896, al asumir el rectorado de la Universidad San Agustín de Arequipa, nuestro autor reconoce el valor y el papel del pensamiento positivista y los límites del pensar idealista que, según él, son expresión de nuestra raza. No se puede, por todo lo dicho, sostener que no fue un positivista, pero tampoco hemos visto un sentimiento de júbilo al adoptarlo. La razón de fondo es que hay debates y conflictos que el pensar positivista no resuelve, pero aún así es importante.

[84] ídem, página 14.
[85] ídem, página 15.
[86] ídem, página **16.**
[87] ídem.

4.2 *Tenemos obligación de oírlo todo, de criticarlo todo*
El debate entre pensamiento liberal y tradición religiosa

Al poco tiempo, en un nuevo discurso, esta vez de Apertura del año académico de 1896, Polar vuelve a plantear temas. Esta vez intenta discutir y, como diríamos hoy, «abrir el debate». Para ello recuerda a los griegos, quienes discutían y hablaban de la verdad.[88] «Discutamos SS., discutámoslo todo. Abramos de par en par nuestras puertas a todas las corrientes científicas. Tenemos obligación de oírlo todo, de criticarlo todo».[89]

En ese espíritu manifiesta sus propios puntos de vista definiéndose como un liberal, pero también como un creyente. Finalmente, su espíritu es democrático al proponer la participación de todos los puntos de vista. Pero precisemos que cuando dice liberal se refiere a la libertad, a ser libre, pero dice, además, «soy creyente, soy religioso, profundamente religioso...».[90] Ser liberal no significa ser incrédulo. Polar está de lleno en la tradición que hemos definido como liberalismo peruano, pero un liberalismo que a fines del siglo XTX y principios del XX se enfrenta a la ciencia positiva. Polar se da cuenta además de que «la ciencia contemporánea es casi toda ella determinista».[91] Nuestro autor está interesado en hacer ciencia, y en no renunciar a formar de manera ética a la juventud.

[88] «Hablar de la verdad es, en efecto, labor dulce y profunda, es felicidad pura y honda. Los griegos, que supieron exuaerle a la vida todo lo que hay en ella de goce, crearon aquellas sus nobles escuelas de filosofía en la que, la única ocupación de todo el día, era hablar de la verdad. —Y buscaban para sus conversaciones científicas, el sitio más hermoso y risueño». Polar, Jorge, ***Discurso al Inaugurar el año Escolar de 1896,*** Arequipa, 1896, página 5.

[89] Polar, Jorge, op. cit., página 6.

[90] «Y no digo, SS., que soy liberal, porque este título ha sido neciamente desacreditado por los que creen que para ser liberal hay que ser incrédulo, por aquellos que creen que no se puede ser liberal sin atacar, sin insultar la religión, y yo, SS., soy creyente, soy religioso, profundamente religioso, si bien no pretendo imponer a nadie mis creencias, por cuanto soy amigo de la libertad». ídem, página 7.

[91] ídem.

> [...] en las Universidades es donde se forman las clases, las fuerzas directoras de la sociedad, y en ellas, por lo tanto, más que en ninguna otra parte, debe enseñarse a amar a la patria, a amar la verdad y el bien, el cual no es sino la verdad realizada. No es solo la aristocracia intelectual la que están llamadas a formar las universidades, sino también la aristocracia moral, la aristocracia de los grandes caracteres. La gran orientación de la juventud debe hacerse en las universidades.[92]

Por ello, quiere superar aquellas posiciones que no conciben el rol de la universidad como una instancia moral[93] que educa y forma liderazgos en la sociedad. La universidad tiene un papel que involucra la voluntad, el amor y la inteligencia. Esta manera de plantear las cosas nos recuerda a la filosofía de San Agustín y nuestro rector lo debe haber conocido bastante bien en sus años de estudiante. Para Polar el alma está hecha a imagen del Creador y tiene en sí esa síntesis que en la tradición cristiana se expresa bajo la trinidad. Polar nos da muestra de su conocimiento de Agustín:

> El alma del hombre es una armonía. La inteligencia, el sentimiento y la voluntad viven en ella estrechamente unidos, comunicándose, compenetrándose mutuamente. Si la inteligencia ha de buscar, si ha de encontrar la verdad, es necesario que antes el sentimiento se dirija hacia ella por el amor, y que la voluntad comunique la fuerza necesaria para luchar por ella. Sin el sentimiento que ama, sin la voluntad

[92] ídem, página 13.

[93] «SS: se sabe que debemos hacer de nuestra Universidad una poderosa institución científica; pero lo que no se sabe o no se dice tanto, por lo menos, es que debemos hacer también de ella una gran institución moral (...) ¿Una institución moral? ¿Qué tienen que hacer, se dirá, las universidades con la educación moral? La misión de las universidades es solo la instrucción científica superior. El rol de catedrático de universidad, se ha dicho muchas veces, difiere esencialmente del rol de maestro de escuela o de profesor de liceo; estos deben ser, ante todo, educadores, y el catedrático de universidad debe ser solo un sabio lleno de esa serena diferencia de que no tiene más cuidado que el de la verdad». Polar, Jorge, ***Discurso al Inaugurar el año Escolar de 1896,*** Arequipa, 1896, páginas 8 y 9.

> que impulsa y que sostiene el pensamiento no puede, no sabe buscar la verdad. El que no ama desconoce el objeto que busca.[94]

El tema que presenta en el Discurso de Apertura de 1897 —que sirve de marco a la discusión y para la cual se ha preparado— es el origen del hombre.[95] Sabemos que fue un tema capital de la discusión entre ciencia y la tradición religiosa en esta época. Los problemas morales y las preguntas de fondo sobre la existencia humana aparecen paulatinamente. Dice Polar: «Iba pues, estudiando el oscuro, el temible problema. ¿De dónde venimos? ¿De quién procedemos? ¿Somos de aquí, nomas de la tierra, o algo, algo, por lo menos, de nosotros viene, procede de otro mundo?»[96] Al final de la disertación reconoce el límite de la ciencia: «Y, al fin, me persuadí de que la ciencia no sabe dar respuesta segura a estas interrogaciones supremas del hombre. ¿Madre Ciencia, yo te venero, yo te amo; pero por qué no puedes decirme de quién o de qué procedo, de dónde vengo, o si no vengo de ninguna parte?»[97] Luego de desarrollar las opiniones a favor de la ciencia, argumenta con razones a favor de su postura.[93] Su argumento central está en la incapacidad que tienen los animales de poder dudar, de poder pensar, de poder tomarse la vida en serio y en la capacidad humana de enfrentar problemas de mayor profundidad.[99] Polar piensa que este «misterioso entendimiento del hombre medio truncado o arruinado o desorientado no puede ser perfeccionamiento del ánima sencilla y

[94] Polar, Jorge, op. cit., página 9.

[95] «He pasado nuestras vacaciones en el campo, estudiando el grave problema del origen del hombre». Polar, Jorge, op. cit., página 3.

[96] Polar, Jorge, ***Discuno en ta Apertura del presente año escolar,*** Arequipa, 1897, página 4.

[97] ídem, página 5.

[98] ídem, página 14.

[99] «Los animales conocen poco; pero están ciertos siempre, y seguros de lo que conocen. El hombre muchas veces, encuentra motivos y razones para creer al mismo tiempo que son y, que no son verdades muchas cosas. Esto es la duda; tormento, y acicate y humillación también del entendimiento humano, el cual por esto reclama auxilio, amparo superiores». Polar, Jorge, op. cit., página 15.

dentro de sí misma terminada y tranquila de los animales».[100] La evolución no explica el salto. Es difícil que el hombre descienda del animal. La incapacidad de la ciencia, en este punto, lo lleva a reafirmarse en la tradición religiosa y bíblica.[101] El que él mismo tenga una postura a favor de la teoría de la evolución no impide que se discuta el tema o que incluso se investigue más sobre el punto.

> He discurrido rápida, pero lealmente sobre la dura teoría transformista. No oculté sus apoyos, no les di mayor apariencia de la que en conciencia, creo que tienen. Quise que en nuestra Universidad se hablara francamente de esta teoría que, con el prestigio de lo misterioso y no bien conocido, está rondando el entendimiento de los jóvenes. Yo no he podido ni debía hablar largamente de ella. Falta mucho que decir: lo dejo a nuestros catedráticos de ciencias naturales, antropológicas y psicológicas. Ellos deberían dar conferencias sobre este punto.[102]

4.3 *El duelo supremo entre la fe y la ciencia*

Los límites del pensar científico

> [...] en nosotros, en los de nuestra región y nuestra ciudad, las creencias están tan profundamente arraigadas, nos vienen de tantos siglos y han penetrado tan íntimamente en nuestro corazón, que ellas, por más que algunos no se den cuenta de ello, son el sostén de nuestra vida espiritual.[103]

[100] Polar, Jorge, ***Discurso en la Apertura delpresente año escolar,*** Arequipa, 1897, página 15.

[101] «Resulta, pues, que nada hay en la ciencia que rechace, sino más bien, todo en ella afirma la narración bíblica, que dice: «Y dijo Dios hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.» «Y el Señor formó al varón del lodo de la tierra: sopló en su rostro espíritu de vida, y le formó vivo y animado.» En estas palabras consta la grandeza del hombre. Polar, Jorge, op. cit., página 18.

[102] «Decidme, señores, ¿dónde, en cual de las especies animales, se encuentra el germen de tales contradicciones y mezclas y dramas ***y*** luchas y glorias y miserias? ¿Cuál de los animales, el grotesco simio, o el feroz felino, puede ser el progenitor de este ser atormentado, doloroso y rebelde y santo y sabio, y malo también, que todo esto cabe y todo esto puede ser el hombre?» Polar, Jorge, op. cit., página 19.

[103] San Agustín, Memoria del Rector de la Universidad, Arequipa, 1897, página 9.

Esto nos parece que explica el peso de la tradición en la cultura peruana y el conflicto con las nuevas ideas. Polar lo advierte al hablar de la fundación de la Universidad San Agustín en 1828: «Desde aquellos primeros días intelectuales de Arequipa, comenzó en el espíritu de los jóvenes esa lucha llena de intranquilidad, *y* que, haciéndose cada día más ardiente, ha llegado, en nuestros días, a su más alto grado de exaltación».[104] Reconoce que desde esa época había conflicto: «Daban en ese primer tercio de nuestro siglo la batalla contra la religión, las vulgares impiedades de Vbltaire y los románticos delirios de Rousseau [...] como después la dieron el tosco, el pedestre materialismo de Büchner, Moleschot y Wbg, y [...] lo dan hoy el experimentalismo naturalista y el agnosticismo absoluto». Para él, «parece que estuviera realizándose el duelo supremo entre la ciencia y la fe».[105] Nos parece que la distinción entre ciencia y religión que tiene Polar no es igual al debate que sobre la ciencia y la religión se da en otros contextos: la ciencia tiene un campo y la tradición religiosa tiene otro. A Polar no le convence querer responder con argumentos científicos las cuestiones de índole religioso o moral. Su opinión de la ciencia no es de rechazo. Dice, en su disertación, «Vale mucho la ciencia, en verdad».[106] De la misma manera, para él la fe tiene un valor infinito.[107]

Esta tensión se hace más fuerte entre quienes tienen una tradición más profunda y antigua. Dice: «la lucha entre la ciencia y la fe, tiene pues, que ser más agitada y ardiente entre nosotros, tiene que serlo más aún para los jóvenes, para los de la presente generación universitaria,

[104] ídem, página 7.

[105] ídem, página 7.

[106] ¿Quién puede no admirar hoy a la ciencia, a ella que trata ya como a sierva a la materia inorgánica; que sabe hacer ya materias orgánicas; que logra alumbrar las entrañas de los hombre y sacar a fuera imágenes de ellas; que puede suprimir el dolor y que, en fin, hasta imita la felicidad? ídem, página 7.

[107] Pero la fe, la dulce, la honda amistad y confianza con el Ser infinitamente poderoso, con el Ser infinitamente bueno, vale infinitamente». ídem, página 9.

que comienzan su vida intelectual en los momentos en que esa lucha parece que ha llegado a ser ya duelo supremo final».[108] Polar se siente parte de esta tensión y un hombre que combina las dos tendencias. Esa puede ser la razón para que la juventud confíe en él.[109] Pero Polar apunta a un punto más allá del debate propuesto. Aprecia cómo la ciencia en la medida en que avanza se vuelve más insegura de sus premisas. Ello le parece trágico.

> Las conquistas mismas de la ciencia han hecho resaltar la oscuridad y el misterio que a la ciencia rodean. Así se revela el contraste trágico de nuestros tiempos; la impotencia radical de la razón estallando en medio de su triunfo. Nunca ha sabido más el hombre y nunca también ha sentido más los límites de su saber se ha visto que los siete enigmas de las cosas no tienen solución. Y es en nombre de la ciencia que un gran filósofo contemporáneo ha pronunciado el definitivo ***ignorábimus*** de la realidad.[110]

Polar piensa que la ciencia, al no ofrecer la certidumbre de las cosas, se vuelve un instrumento que no puede desplazar a la religión y a la fe. Según él, la síntesis es lo que más estaría acorde con la característica humana. Piensa así que la necesidad del saber junto a la de creer es lo que hace a los seres humanos poderosos, intranquilos, sublimes.[111]

En el Discurso de 1898, Polar insiste con sus reflexiones sobre el ser humano. El solo empezar por el cerebro nos indica el tipo de reflexión que quiere presentar. Indudablemente, al margen de lo que Polar pueda

[108] ídem, página página 10.

[109] Ellos no desconfiarán de mí, así lo espero, ellos saben que no puedo querer engañarlos, yo, que tanto cariño tengo puesto en ellos; ellos saben que yo me he alimentado de lo más negativo y rebelde de la ciencia contemporánea; y de lo más excitante y refinado del arte contemporáneo; que soy apasionado, perverso amigo de la ciencia y que por lo tanto, lejos de sentir animosidad alguna contra la ciencia podría más bien tachárseme de amor exagerado por ella. ídem, páginas 10 y 11.

ídem, página página 12.

[111] ídem, página página 12.

o no sugerir, estamos ante un época que valora el desarrollo de las ciencias y, en este caso especifico, el de la biología y la fisiología.

> ¿Qué es el cerebro? Como en estas conferencias de principio de año, me he propuesto hablar de los primeros principios de las ciencias filosóficas y sociales, habiendo escrito el año pasado sobre el origen del hombre, este año debo decir lo que el hombre es, su naturaleza, su significación en el mundo. Yo comienzo, naturalmente, por el hombre fisiología, dejando la Antropología Psicológica para el año entrante, porque es preciso ir ascendiendo siempre."[112]

Naturalmente, iniciar su disertación por la fisiología del cerebro significa a la vez que busca mostrar el papel de la vida nerviosa y el de la combustión química que, según él, tienen las células cerebrales,[113] su claro deseo de partir de un punto de vista objetivo y positivo. El argumento parte del reconocimiento extraordinario que significa contar con un cerebro humano. No deja de admirarse y de reconocer que el contar con un cerebro es algo extraordinario.[114] Esta realidad del cerebro y su importancia como argumento está en función de sustentar la idea de que el ser humano es un individuo. Dice Polar que «el hombre es un ser que fisiológicamente se afirma y se diferencia profundamente

[112] Polar, Jorge, ***Discurso Rector de la Universidad de Arequipa en la Apertura del Año Escolar de 1898,*** Arequipa, 1898, pagina 4.

[113] «La vida nerviosa es una combustión y como la ***combustión*** es la agitación química mas profunda y poderosa de la materia, resulta que las células cerebrales reaccionan, responden poderosamente a las excitaciones o provocaciones que del exterior les llegan, por los cordones nerviosos». Polar, Jorge, ***Discurso Rector de la Universidad de Arequipa en la Apertura del Año Escolar de 1898,*** Arequipa, 1898, páginas 8 y 9.

[114] «¡Qué maravilla, señores, qué maravilla! Y teniendo detrás de nuestra frente esta maravilla suprema ¿para qué hablar ya de la inmensidad de los mares, ni de la ruda grandeza de los montes, ni de los millones de astros rotando, corriendo a través de los espacios, con colosales balanceos, como de enormes cabezas grises terrosas; a que hablar ya de esto, para demostrar que hay un Dios omnipotente, creador del Universo, si el hombre tiene en su cabeza un cerebro, este pedazo de materia nerviosa, eléctrica, heroica, sublime, que encierra más poder, que implica más razón, que refleja mas gloria que todos los astros del Universo? ***{aplausosprolongados)-/).*** Polar, Jorge, op. cit., página 12.

de los demás y aún de los de su misma especie y, por lo tanto, es un ***individuo»."**** El argumento de Jorge Polar parte de la maravilla que significa contar con un cerebro y desde ahí sostiene que tanto fisiológica como psicológicamente[116] se puede explicar la individualidad del ser humano. El argumento supone la idea de que la maravilla del cerebro es maravilla, precisamente porque contiene la capacidad racional y demás elementos que configurarán la individualidad del ser humano. El derecho entra también a puntualizar estas características del ser humano gracias al cerebro. Dice Polar que «El individualismo es, pues, la verdad, es la realidad. Y son falsos, por consiguiente, y depresivos para el hombre, todos los colectivismos, [...] se llamen comunismo, socialismo, estadismo o como se quiera».[117]

En este discurso, Polar no va más allá. Afirma la existencia del alma y promete estudiarla en un nuevo discurso.[118] Pero desde nuestro punto de vista nos queda claro que las ideas de Polar transitan por un positivismo al que critica, pero al que también acepta porque comparte con él la importancia que tiene la ciencia en la vida del ser humano.

[115] Polar, Jorge, op. cit., pagina 14.

[116] «Y psicológicamente, también, así lo probaré en otra conferencia, por la voluntad, por la razón, por la voluntad, sobre todo, y porque tiene que realizar el bien, los hombres son individuos, es decir, seres que no son esclavos ó simples correspondencias de fuerzas exteriores; son seres casi autónomos, que pueden ***y*** debe hacerse a si mismos sus condiciones de vida; seres que no son simples unidades, iguales a otras unidades, sino que cada uno tiene valor distinto, y, por lo tanto, puede y debe buscar camino propio, adecuado a sus facultades-Ser individuo es, pues, ser lo más alto y noble, que se puede ser en el mundo». Polar, Jorge, op. cit., páginas 14 y 15.

[117] «Ahora bien, el Derecho, ciencia del hombre, ciencia de lo que el hombre puede exigir y de lo que al hombre se le puede imponer, debe tener por base primera, ese hecho fisiológico y psicológico: el hombre, por su cerebro, por su razón, por su voluntad, es un individuo; y ha de tener, por lo tanto, libre, propio desenvolvimiento, mientras no dañe a los demás; ***y*** no deben limitarse sus aptitudes ***y*** actividad y adquisiciones, para que cada uno se haga su destino y consiga lo que merece». Polar, Jorge, op. cit., página 15.

[118] ídem, página 17.

4.4 **La construcción de una estética positivista**

La explicación racional de la belleza

Un punto que conviene resaltar, antes de proseguir con la construcción de una estética positivista y que Jorge Polar puntualiza con bastante fuerza, es la actitud pesimista y relativista que se aprecia al finalizar el siglo XDC Dice Polar que «el pesimismo es, en nuestros tiempos, la enfermedad de muchos, de casi todos los que piensan y meditan».[119] Confiesa que los últimos años del siglo «son tristes, a pesar de sus grandezas» y «parece que los hombres han perdido la esperanza de ser felices».[120] Todo ello tiene que ver con la pérdida de seguridad que produce la relatividad del saber científico. «Tanto se habla, se escribe y se alega para probar la relatividad o la subjetividad de nuestros conocimientos, de todas nuestras verdades, que es difícil no temer que ellas sean verdades nuestras solamente; pensar que lo que creemos no es la verdad, la verdad absoluta, esto es, la duda radical y última y definitiva».[121]

La estética va a ofrecer una salida al escepticismo que la ciencia ha ocasionado. Observemos la manera en que Jorge Polar escribe sobre el color rojo de la rosa al ingresar al tema de la estética:

> Toca el rayo de luz a una rosa y ella se sonroja, se pone rosada. ¿Qué se han hecho los demás colores, que en el rayo de luz venían? La rosa, la delicada princesa vegetal, ha golpeado, ha roto entre sus finísimas moléculas el rojo y el amarillo y los demás colores, que le eran antipáticos, y al estrujarlos se ha calentado dulcemente con ellos, y en cambio al rayo rosado que ella ama lo ha recibido suavemente, cariñosamente, se ha dejado penetrar por él, hasta lo más íntimo y perfumado de su

[119] Polar, Jorge. ***Nociones de Estética,*** Arequipa, 1903, página 68.

[120] «El convencimiento de que la vida es radicalmente mala, de que el mal es existir, va penetrando y extendiéndose más cada día». Polar, Jorge, ***Nociones de Estética,*** Arequipa, 1903, página 68.

[121] «En nuestros tiempos raro será el hombre de estudio que no sienta en el fondo de su pensamiento la duda intranquilizándolo. Tememos que nuestra verdad no sea la verdad». ídem, páginas 69 y 70.

> ser y, al sentirse poseída por el rayo querido, se ha ruborizado, se ha puesto color de rosa. ¡Y todo esto ha sucedido solo porque las moléculas que forman las hojas de la rosa permiten que el éter, que entre ellas circula, ejecute cierto número de vibraciones por segundo.[122]

a. Procesos y elementos para la comprensión de la belleza

Cualquier puede apreciar que nos encontramos con una mirada positivista de la belleza. Polar no la oculta, años después reconocerá su falsa ilusión. Pero, en esta visión, la belleza es explicable. Conviene conocer el proceso para comprender cómo el positivismo intento explicar racionalmente la belleza. Para comprender el intento es necesario pasar por diferentes momentos: uno será el físico; otro, el fisiológico; y el tercero será el psicológico. La tendencia positivista, como decimos, intentó precisar, vía los ***hechos,*** las actividades más profundas del espíritu.

El momento físico. Los colores son resultados de la repetición de cierto número de vibraciones en el tiempo.[123] De la misma manera como se combinan los tonos de la música.[124] Así, Jorge Polar nos dice que «los colores son hermosos, y los colores no son sino ritmos, luego la belleza, por ellos, es un ritmo».[125] El sentido del ritmo adquiere fuerza y contundencia en esta explicación mecánica de la belleza. «El ritmo es, por lo tanto, el elemento que constituye el valor musical, el valor estético del sonido. La belleza, por el sonido, es ritmo de combinación

[122] ídem, páginas 16 y 17.

[123] «Cada color resulta, pues, de la repetición de cierto número de vibraciones en cada unidad de tiempo, o lo que es lo mismo, cada color resulta de un ritmo, es un ritmo. Podrá no existir el éter, pero los movimientos, las vibraciones que forman cada rayo de luz, son indudables, están bien contadas, son absolutamente reales». ídem, página 13.

[124] «Así como los sonidos de diversos tonos combinados producen la música, así los colores, que no son sino los tonos de la luz, reunidos, aproximados, producen armonías de colores, en la naturaleza y en el arte, que son, en realidad, aproximaciones, armonías de ritmos». Polar, Jorge, op. cit., página 17.

[125] Polar, Jorge, op. cit., página 19.

de ritmos».[126] Existen, sin embargo, cuerpos que no se mueven como es el caso de las piedras, los metales, entre otros, que según Polar, derivan su belleza «solo de su forma y de su color». Pero, para él, el color es un ritmo.[127] Este resultado de que la belleza sea un ritmo, o una combinación de ritmos, una «euritmia» es lo que va a penetrar en los sentidos del ser humano y se va a difundir en su cerebro. Por ello, pasamos a la «Fisiología Estética». Al pasar de lo físico a lo fisiológico «esos movimientos, esos ritmos, se transforman, complican y trasfiguran, ganando naturaleza y misterio de belleza».[128] La explicación dada por Polar coloca el punto de partida de la estética en los diversos estímulos que actúan sobre el ser humano. Algunos de ellos estimularán por su repetición efectos de carácter estético.[129] Los ***hechos*** se configuran así en la base para la construcción de una estética positivista.

El momento fisiológico. Como hemos señalado, el «ritmo pasa de lo físico a lo fisiológico» y se establece un vínculo entre lo inorgánico y lo orgánico que para Polar expresa la «misteriosa función de la belleza».[130] El caso, por ejemplo, de la «vibración rítmica del aire, penetrando al oído, llega a herir una fibra, y por esta, entra el ritmo hasta el cerebro».[131] La belleza, así, la belleza fisiológica ingresa por los sentidos, por el oído, como por la vista, principalmente. Ello es posible porque es un «ritmo que cruza y mueve finas fibras, nerviosas-vivas».[132] Jorge Polar descartará

[126] ídem, página 23.

[127] ídem, página 24.

[128] ídem, página 26.

[129] «La actividad repetida establece una armonía entre los órganos y los estímulos exteriores que sobre ellos actúan. De esta manera cienos colores, cieñas combinaciones de sonidos, acabarán por establecer en el cerebro una facilidad de ser representadas, y como la facilidad es uno de los caracteres, es uno de los fundamentos de la actividad estética, resulta que los objetos percibidos frecuentemente, pueden hacerse estéticos, por la armonía y amistad de nuestros órganos con ellos». Polar, Jorge, op. cit., página 80.

[130] ídem, página 32.

[131] ídem, página 37.

[132] ídem, páginas 42 y 43.

los otros sentidos por no tener las cualidades de los primeros.[133] El proceso fisiológico se transmite por todo el sistema nervioso.

> Y las células del centro nervioso directamenre excitado, haciendo uso del podet que tienen de comunicar su excitación, lanzando prolongaciones, promueven la excitación de otros centros, de donde resultan esas repercusiones de un sentido en otro sentido, y que una sensación de luz, por ejemplo, despierta imágenes de sonidos o de aromas, y una sensación de sonido despierta imágenes de colores. La vibración nerviosa sigue así, extendiéndose, enriqueciéndose, buscando respuestas y armonías, dentro del maravilloso apararo cerebral.

La extensión de las imágenes y de los sonidos a pesar de la excitación rítmica que conllevan, según Polar, «no basta aún para producir la belleza, puesto que hay muchos ritmos en la naturaleza que no son estéticos».[134] La belleza estará establecida al interior del ser humano y ese centro es el cerebro. Recordemos lo que él había planteado sobre el cerebro como base de la individuación humana. Es en el cerebro donde se dará el paso al tercer momento, el psicológico.

> Atribuir el sonido como sonido y la luz como luz, al exterior, es incurrir pues en una ilusión. Fuera de nosotros no hay sino movimientos. El cerebro hace de los movimientos luz, color, sonido. Y como la belleza, para nosotros, está ligada al sonido como sonido, al color como color, es claro que la belleza es predominantemente cerebral, y por cerebral subjetiva obra del hombre.[135]

[133] «Por lo cual, y teniendo hecho el análisis y definidas las funciones del oído y de la visra, que son los órganos indudablemente estéticos, bien podemos, prescindiendo, por ahora, de más apreciaciones sobre esos órganos que, si no están del todo excluidos del trato y producción de la belleza, a lo sumo ejercen ese trato imperfectamente o en casos de mucha intensidad o excepción, bien podemos continuar desarrollando el proceso fisiológico y teoría de la belleza». Polar, Jorge, op. cit., página 38.

[134] ídem, página 44.

[135] ídem, página 46.

El momento psicológico. Polar explica el tránsito:

> Y saliendo de lo fisiológico, llegamos al momento más delicado y misterioso del proceso estético, al momento en que toda esa agitación cerebral, todos esos ritmos y explosiones y armonías, todo ese maravilloso trabajo que pasa dentro de la cabeza, va a ser sentido percibido [...] Percibido, sentido por el alma, cuya existencia, como se ve por lo que dejamos dicho, hay que reconocer más y más cada día, pues mientras más millares de células se encuentren en el cerebro, mientras más compuesto sea este órgano, menos podrá explicarse por él la unidad esencial, indestructible del sentimiento, del pensamiento.[136]

Según nuestro autor, estamos asistiendo a «la entrada y desarrollo del fenómeno estético en el alma».[137] Momento en el que no se deja la sensación, que es el fundamento para la emoción estética. Dice Polar que «la sensación entra profundamente y origina la emoción estética, en la que el alma toda se interesa y enciende. Pero la sensación, la sensación viva, misteriosamente dinámica, es siempre la base, el principio de la afección estética: nadie llama bellas a las abstracciones».[138] Más aún, Polar recoge de Lehman la idea de que se desarrolla «una dilatación de los vasos sanguíneos y un aumento en las contracciones del corazón» por la emoción estética.[139] La sensación «permanente» ayudará y será la base para el desarrollo del momento psicológico de la estética.

Polar sostiene que estos tres son los momentos o elementos que explican el fenómeno de lo bello.

> [...] estos tres elementos, unidos, armonizados en una resultante cuyo carácter esencial es no ser satisfacción de necesidad, sino goce que solo para gozarlo sirve: he ahí la belleza. Ritmos o movimientos rítmicos recibidos por centros cerebrales ricos de energía y cuya

[136] ídem.
[137] ídem.
[138] ídem, páginas 51 y 52.
[139] ídem, página 52.

> percepción es un goce libre como de juego o de lujo, tal es en última síntesis la belleza. Tal es, al menos, lo que hasta ahora ha encontrado en ella la ciencia.[140]

b. Las características de la belleza

Nos preguntamos ¿cuáles son las características de la belleza ya en este estadio? Polar nos habla de varias características que se presentan con esta belleza. Simplemente las nombraremos para tenerlas en cuenta en nuestra reflexión. Una de ellas es el placer imaginativo;[141] otra es la sensación estética como forma de lujo, de entretenimiento[142] y que necesita no estar fatigada para que la sensación estética se produzca. Otra es la sensación como representación;[143] también reconoce Polar el poder sugestivo de la belleza que se ejerce por la memoria.[144]

Nos parece importante esta última reflexión sobre la memoria porque, como señala Jorge Polar, «si el efecto sobre la imaginación y la memoria continúa, si dura, dominada, entonces, sugestionada el alma,

[140] ídem, página 88.

[141] «El placer imaginativo, la admiración que la belleza origina, atenúan el placer sensual con que el proceso estético comienza. Pero siempre, a la base de este proceso, esta la sensación, o la imagen, que no es sino la sensación prolongada. La belleza ha de pasar por la carne. Por la sangre, por la neurona cargada de contenida energía». Polar, Jorge, op. cit., página 53.

[142] «La sensación estética, como resultado de actividad de la vista o del oído, de actividad de simple entretenimiento, por solo el placer de ejercitarse, no por sujeción a una exigencia o imperio de la vida, es, por lo tanto, a manera de lujo, puesto que lujo se llama aquello que no es necesario». ídem, página 55.

[143] «La sensación deja en pos de sí, una representación del objeto que la originó. Esta representación o imagen, no es sino la sensación que, ausente el objeto, va debilitándose, como dice Taine; o es solo un residuo o lo que queda de la sensación, como lo ha demostrados Spencer». Polar, Jorge, op. cit., página 56 y 57.

[144] «¿Por qué? ¿Por qué la contemplación de la belleza, evoca despierta tan dulcemente los recuerdos? La contemplación excluyendo todo trabajo en una dirección determinada, deja que reaparezcan espontáneamente en el alma, todo aquello con que más ha sufrido y gozado, que es, naturalmente, lo que más se ha grabado en ella». Polar, Jorge, op. cit., página 58.

entramos al país del ensueño».[145] Estamos, como dice él, en «el desasimiento de la necesidad, el desprendimiento lento y dulce de la realidad. Se acaban las servidumbres, las sujeciones a lo que nos rodea. Vemos y somos lo que querríamos ver, ser. Estamos en la tierra de la libertad».[146] Esto también indica el sentido de la belleza como contemplación porque «removidos [...] por la belleza, comenzamos a sentir, a contemplar, a soñar, que será pues, la vida, que seremos nosotros, de donde venimos a donde vamos, [...] Es este un afecto que pudiéramos llamar el efecto metafísico de la belleza, y que es el más hondo, al que pocos pueden llegar —y en este punto, tocamos ya en el misterio— y por él la emoción estética tiende a ser religiosa. El misterio es religión».[147]

El tránsito que ha hecho Jorge Polar es muy claro. De lo físico, a lo fisiológico, de este al psicológico y, de este último, hemos pasado a la contemplación religiosa. El proceso es explicable. Lo que nos llama la atención es su esfuerzo permanente por no desligar ciencia y fe, aun en el tema de la belleza. Nos llama la atención incluso y nos parece audaz su insistencia en querer, a través de la ciencia positivista, probar la belleza científicamente. Una manera que hoy pensadores como Gadamer llamarían «la búsqueda de lo bello, a través de la verdad».

c. *La belleza es el país de las ilusiones*
La absoluta libertad de lo bello

La belleza no es indispensable, nos dice nuestro autor. En realidad, dice Polar, «ni esfuerzo ni trabajo alguno se necesita para encontrar la belleza; se nos da gratuitamente; es un verdadero don».[148]

> El que quiere gozar de la belleza, si no una obra de arte, tendrá por lo menos a su alcance a la naturaleza, hermosa a todas las luces, con

[145] ídem, página 59.
[146] ídem.
[147] ídem.
[148] ídem, páginas 64 y 65.

> todos los rumores, abierta siempre para todo el que quiera recrearse con su hermosura. A ninguno que sepa ver, que sepa oír, le faltará un pedazo de tierra en que la luz le dé una fiesta de colores, o unos rumores de viento o de agua, o de hojas: la belleza se nos da, pues, la tenemos gratuitamente.'[149]

La cuestión es que la belleza se funda en la intuición y no en la razón. La belleza no se piensa, existe simplemente para «gozarla». Señala nuestro autor que «para gozar de la belleza de las flores no se necesita sino mirarlas. Para gozar de la música no se necesita sino oírla. No hay que indagar, ni que investigar para percibir la belleza. La contemplación toma de las cosas lo que aparece en ellas».[150] Pero esto es diferente en relación con la verdad.

> No sucede lo mismo con la verdad y el bien. La verdad hay que buscarla laboriosamente, hay que arrancada, aveces, de las sombras en que se disimula; de los repliegues de la naturaleza, y de la vida, y del alma en que se oculta. Aprender es cosa dura, difícil, casi siempre. A la verdad hay que conquistarla, a la belleza solo hay que recibirla. A la verdad hay que ir a buscarla, a descubrirla, y muchas veces equivocamos el camino, y hay que desandarlo, y comenzar de nuevo. El bien no solo exige esfuerzo, lucha para realizarlo, sino que, para gozarlo en su grado supremo exige el sacrificio, el vencimiento de sí mismo, dolorosos a cual más. Mucho cuesta ser bueno; cuesta la vida, casi siempre, ser héroe.[151]

En esta orientación la belleza es übertad, pero es también placer, deleite, goce. Señala Polar que «La beüeza tiene valor para el hombre, porque lo deleita; porque le causa goce, y si el goce se produce, no hay para qué preguntar si esa beüeza que nos ha hecho gozar será la beüeza para todos los seres, si será la verdadera beüeza».[152] Para Jorge Polar, que Ueva la tensión por un lado del conocimiento y por otro de la vida,

ídem, página 65.
ídem, página 65.
ídem, páginas 65 y 66.
ídem, página 72.

el goce estético ofrece lo que no ofrece la ciencia. El goce estético «no tiene desencanto. Solo puede haber desencanto donde hay ilusión. Y en la belleza ¿no habrá ilusión?, ¿o será que la belleza es una ilusión irreductible?»[153] Pero, aún siendo la belleza una ilusión no sería problema

> Si todo es ilusión, el que la belleza lo sea, es menos malo; porque a la belleza lo que le pedimos es únicamente que nos haga gozar, y cumpliendo esto, lo mismo da que sea por una ilusión o por una realidad.[154] [...] Fuera de nosotros nada hay, pues, seguro en lo tocante a la belleza. No está la belleza tal como la conocemos, fuera, sino dentro de nosotros. Todo ritmo puede ser bello o dejar de serlo, según lo que el hombre ponga en cada objeto. La belleza es el país de las ilusiones.[155]

No podemos negar que el tránsito del positivismo al espiritualismo, en el caso de Polar, sea porque surja de una lectura o reflexión profunda sobre el tema estético, sea porque identifique a esta emoción estética con el absoluto religioso, o en realidad sea porque le importa poco si el origen de la belleza está en la sensación o en lo físico, lo único importante para él es conocer hacia lo que esta se dirige y a lo que apunta.

> Cuando el hombre ve algo bello, siente que en ese objeto hay algo semejante a su alma; ese algo es el alma divina que en el objeto se revela. Entonces el hombre se alegra, y se agirá, y se acuerda del alma divina, de la que formó parte en un tiempo. La belleza despierta, produce así la visión del infinito, el éxtasis. La belleza, reverberación del infinito, es la madre sagrada del místico, ella alimenta y enciende, y le da el delirio divino.[156]

4.5 **Las confesiones de un catedrático**

Haremos algunas reflexiones para concluir la obra de Jorge Polar. ***Confesión de un Catedrático*** es una obra sugerente e importante. Es una

[153] ídem, página 74.
[154] ídem, página 73.
[155] ídem, página 101.
[156] Polar, Jorge, ***Nociones de Estética,*** Arequipa, 1903, página 119.

obra autocrítica frente a corrientes y escuelas de pensamiento, y es a su vez la reafirmación de los elementos que siempre le parecieron centrales, como la belleza y el absoluto religioso. Pudo ser positivista en sus años jóvenes y quizá maduros, pero siempre fue un hombre preocupado por lo trascendente, sea en la perspectiva religiosa, sea en la mirada estética.

La ***confesión*** del catedrático Polar nos presenta también una mirada del siglo XIX, desde la Independencia hasta los primeros años del siglo XX Esa mirada pasa revista a las maneras de pensar que existían en nuestras universidades y que expresan las corrientes filosóficas más influyentes. Nos dice, por ejemplo, al comentar sus años universitarios que:

> Platón no ha muerto. Su filosófico sistema-idealismo de idea ¡ay! No de ideal, va desvaneciéndose, pero siempre habrá algunos que sigan creyendo que la esencia del mundo es razón o lógica. Y la poesía platónica, irresistiblemente negadora del platónico sistema, la leyenda platónica vivirá mientras haya quien tenga corazón.[157]

Jorge Polar recuerda la época y escribe que: «Salí de la Universidad con mi idealismo a cuestas. Doctor de dieciocho años, sabía organizar perfectamente una república, muy liberal por supuesto, y muy feliz y hasta coronada de rosas, como la de Cautelar el magnífico, nuestro ídolo todavía».[158] Polar recuerda su espíritu liberal y sentencia ya viejo como si fuera un amor de adolescente que «el liberalismo es un amop>.[159]

Del llamado «idealismo» escolástico, Polar asume la filosofía positivista. Nos dice en su confesión: «Pero volvamos a mi tiempo positivista. Fue en ese tiempo que, al tomar posesión del cargo de rector, pedí el método positivo para la Universidad de Arequipa, semi-platónica, semi-escolástica entonces. Y aquel arranque, aquella rebeldía de rector mozo, no la reniego ahora, a pesar de que he visto ya el fin del

Polar, Jorge, ***Confesión de un Catedrático,*** Arequipa, Tipografía Cuadros, 1925, página 13.
Polar, Jorge, op. cit., página 15.
ídem, página 16.

Positivismo».[160] No nos equivocamos al sostener que Polar empuñó el positivismo a pesar de su espíritu liberal y a pesar de haber llevado el «platonismo a cuestas». Tenemos la impresión de que el cambio de liberal a positivista no ha sido en la historia un cambio en el que el positivista dejara de ser liberal. El positivismo ha nacido por la fuerza del liberalismo económico y político: fue la creencia de que es posible conquistar todos los objetivos. La diferencia se da entre liberalismo y positivismo, cuando ese último renuncia al ejercicio de la libertad y se vuelve un camino dogmático.

Jorge Polar distingue el positivismo y advierte posiciones más radicales, en el sentido de menos libres y posturas más abiertas, que casi ya no parecen positivistas. Recuerda que:

> Por dicha mía, no aprendí yo el positivismo ni en Moleschot, ni en Büchner, ni en Haeckel, infilósofos ellos, de los que no hay que hablar en horas verdaderamente espirituales [...]. Tampoco aprendí el Positivismo en Comte, del que solo conocí algunos fragmentos: su clasificación de las ciencias; su ley de los tres estados y edades humanas, la teológica, la filosófica y la positiva, la positiva que hubiera sido interesante ver [...]. Por dicha mía, yo aprendí el Positivismo en Taine, en Spencer, en Guyau, que procedían de la alta tradición empírica inglesa, a la vez que lo desaprendía, sí, en el mismo Guyau que fue el más bello ingenio filosófico del pasado siglo, el más amante, el más amado, y a cuya tumba, que está a las orillas del Mediterráneo, «cerca de los grandes olivos de follaje pálido», hemos ido, iremos siempre, en peregrinación ideal los soñadores de mi tiempo.[161]

Esta cita es realmente muy reveladora. Jorge Polar está en abierta oposición al materialismo y está enfrentado con el determinismo. En realidad, nos queda claro que no pertenece a los positivistas que afirman el valor de la materia sobre el espíritu. Su pensamiento expresa, en realidad, todo lo contrario.

ídem, página 31.
ídem, página 18

> Y ahora al repasar mis recuerdos de catedrático, veo con toda claridad por qué era inútil que yo me empeñara en ser un verdadero positivista. Me faltaba fuerza para vivir esa filosofía, para vivirla en toda su austera disciplina intelectual, con su sistemática prescindencia de lo absoluto, del misterio, sin nostalgias, sin ensueños compensadores. Para esa filosofía sin metafísica o como si corazón no tuviéramos, ¿de dónde iba a sacar fuerza, a sacar ánimo, yo, pobre catedrático, de no inútil corazón ral vez, pero cabeza ligera?[162]

Su posición se acerca al espiritualismo bergsoniano. La ayuda de Emile Boutroux, en ese sentido, reconocida por Polar fue fundamental. Lo liberó de la mecánica y de la ley de la causalidad. En Boutroux no se puede hablar de causalidad; el mundo, piensa este autor, pudo haber sido hecho de otra manera. Polar manifestará así que «el principio de causalidad es ya solo fierro viejo de la Metafísica».[163] Pero, a pesar de su reconocimiento recuerda y sostiene que «nadie jamás ha expresado tan enérgicamente como Spencer el ansia del pensamiento absoluto».[164] Esta idea nos parece importante porque el positivismo no fue solo una escuela; en realidad, fue un movimiento, o como les gustó decir a algunos, un «élan», es decir, un espíritu. No puede llamarnos por ello la atención la gran diversidad de orientaciones y mixturas que se produjeron con la idea de progreso, de religiosidad y del espíritu científico moderno. Una de esas síntesis complejas fue construir una ***ciencia*** de la belleza. Cosa que Polar reconoce: «Hacer una ciencia positiva de la belleza era entonces mi ilusión».[165] Ilusión que por otros caminos, como veremos, en el siguiente capítulo, fue también el esfuerzo de Alejandro Deustua.

Jorge Polar no parece ser un hombre que cambia de bando rápidamente. Eso lo señala en relación con la filosofía de Bergson: «no he pretendido tampoco afiliarme a esa filosofía como a una escuela. La

ídem, página 35.
ídem, página 46.
ídem, página 30.
ídem, página 32.

filosofía bergsoniana es, precisamente, la negación de las escuelas, de los sistemas, de las imitaciones: es la filosofía del tiempo, la filosofía de cada uno. Hay que ser poeta, digo, hay que ser filósofo dejando cada uno que sus pensamientos vayan surgiendo Ubres del fondo de su pasado, de su devenir, de su alma».[166] Pero, para cualquier lector atento, la presentación de la filosofía de Henri Bergson es la que ocupa la mayor cantidad de páginas en su Confesión. Finalmente, se trata de la crítica de la nueva época al positivismo cientista del siglo XIX.

Finalmente, a pesar de sus simpatías por el bergsonismo, es evidente que Polar tiene un sentido especial para el tema epistemológico. Encuentra, al final, en el pragmatismo una filosofía que combina adecuadamente lo concreto y lo teórico. Diremos más: el ideal y la práctica. Esa filosofía es el pragmatismo. Dirá, por ejemplo, que con esta filosofía se puede valorar la religión. «La religión se justifica, pues, ampliamente, por el bien que nos hace».[167] Escribe en sus últimas páginas que en esta filosofía profunda:

> El pensamiento del hombre está vinculado a su conducta. Toda distinción teórica debe traducirse en una distinción práctica. Para resolver una cuestión especulativa, el mejor método es determinar cuáles serían las consecuencias prácticas en una y otra de las dos alternativas y, si no la tienen, la discusión filosófica es inútil y vana. ¿A qué ocuparse de la verdad o falsedad de una proposición si en ningún caso ha de tener resultado práctico? Una idea que no puede modificar en nada nuestra conducta ¿qué valor tiene en efecto?[168]

5. A MANERA DE COMENTARIO FINAL

Hemos presentado algunas ideas sobre el positivismo al empezar el presente capítulo y hemos desarrollado el pensamiento de Sebastián

[166] ídem, paginas 86 y 87.
[167] ídem, página 106.
[168] ídem, página 102.

Lorente, de Manuel González Prada, de Mariano H. Cornejo y, finalmente, el de Jorge Polar. Nos interesa, antes de concluir, subrayar una idea que nos parece central, y es esta: la extrema confianza del positivismo en la capacidad de conocimiento del ser humano. Esta corriente creyó que todo puede ser investigado y, por ende, conocido. Esta perspectiva está anclada en la vieja aspiración de la tradición filosófica occidental. De no ser así, es obvio, no hubiera ni ciencia ni filosofía.

El planteamiento positivista, sin embargo, intentó dar un paso más: confundió ciencia con filosofía o, mejor dicho, redujo toda la sabiduría al conocimiento científico. La virtud de este planteamiento no puede ocultar, sin embargo, su debilidad. Al reducir todo a la ciencia, el positivismo se amarra los brazos en su capacidad para conocer otras dimensiones de la vida y de la realidad. En realidad, esto lo tuvieron bien claro Sebastián Lorente y Jorge Polar. Manuel González Prada, afincado en el arte y en su anarquismo político, fue impermeable al dogmatismo cientificista y, finalmente, incluso Mariano H. Cornejo, a pesar de corregirle la plana a Augusto Comte y reconocer a Herbert Spencer, observa que en el caso de los estudios sobre la sociedad estos no pueden derivarse de la biología. Su reconocimiento de la psicología y de los procesos de individuación del ser humano lo hacen, finalmente, por decir lo menos, un positivista bastante particular.

El punto para nosotros está en reconocer que los hombres poseen una razón capaz de comprender las cosas y el mundo. La conciencia de poseer esta razón es la base para que el ser humano haya pensado, muchas veces ingenuamente, que solo bastaba con usarla adecuadamente para lograr un conocimiento verdadero y tener una existencia plena. Este poderoso mito moderno, que se expresó en la filosofía positivista del progreso y que nace a partir del espectacular desarrollo de la ciencia, se eclipsará con la práctica humana en las últimas décadas del siglo XLX; práctica, dicho sea de paso, que no mostró lamentablemente los resultados que exigía el verdadero progreso.

CAPÍTULO 4

La filosofía de la libertad
La influencia del espiritualismo

Para cualquier observador, el siglo XLX en América Latina fue un momento complejo y trágico. No es un secreto que las nuevas repúblicas estuvieron enfrentadas unas a otras; en muchos casos, en guerras y conflictos bastante dolorosos y sangrientos. Tampoco es un secreto afirmar que la modernización y la industrialización que habían preconizado los liberales de la Independencia, como hemos presentado en el capítulo segundo, no se habían realizado en el transcurso del siglo XIX. Este siglo concluía y el Perú no estaba a la altura de lo que el catecismo positivista había sostenido. La intelectualidad en el siglo XX empezará a desembarazarse de las corrientes positivistas que tuvieron, como hemos sostenido, en Augusto Comte y en Herbert Spencer sus más grandes maestros.

Un gran movimiento de renovación del conocimiento científico se inauguraba con las teorías de Einstein y surgía una nueva mentalidad para enfrentar los problemas sociales y nacionales. Estamos ante una reacción de corte idealista. Una nueva filosofía, ajena a todo determinismo, haría su aparición en esta época de crítica severa al dogmatismo cientificista. Era una filosofía que valoraba el papel del espíritu y del sujeto en su comprensión del objeto. Se trataba de una nueva manera de entender la realidad.

El movimiento tomó diversos rumbos en el mundo académico y en el mundo artístico. Esta filosofía desarrolló las ideas de Nietzsche, de Schopenhauer, de Bergson. En el terreno artístico se abrieron paso nuevas corrientes como el surrealismo, el dadaísmo y otras. Se trataba de un cambio de perspectiva. En América Latina el movimiento tuvo un punto importante en el terreno artístico y literario con el llamado modernismo de Rubén Darío. También en la obra del uruguayo José Enrique Rodó, observamos esta tendencia que apeló directamente al espíritu para construir una nueva cultura; una nueva sensibilidad que llamó «latina», tratando con ello, de definir la particularidad del hombre latinoamericano.

En términos filosóficos, este movimiento de renovación tiene representantes bastante bien definidos que apuntan a la reafirmación del tema de la libertad. Figuras como Alejandro Korn en Argentina y Antonio Caso en México son relevantes en este sentido. En el Perú fue Alejandro Deustua el que inició la crítica al positivismo introduciendo el pensamiento de Henri Bergson, de Guyau y de otros, y logrando formular un pensamiento que coloca al espíritu, al sujeto, como el creador de la realidad y pone a la libertad como el punto de partida en particular de la sensibilidad estética.

En esta parte del trabajo vamos a presentar la obra de Alejandro Deustua, Francisco García Calderón, Mariano Ibérico y Pedro Zulen. Todos ellos fueron influenciados por el pensamiento espiritualista. Deustua es el mayor de todos ellos y no nos equivocamos al señalar que fue el maestro de los tres. Todos, sin embargo, tienen una inspiración común. En todos hay un gran aliento idealista. Deustua sostiene la identificación de la libertad con la estética y propone un proyecto educativo y un tipo de formación humana. García Calderón, de clara influencia arielista, está interesado en una propuesta liberal, nítidamente democrática. Ibérico privilegia el papel del absoluto y lo identificará principalmente con el sentimiento moral y religioso. Zulen, en cambio, se alejará del bergsonismo, buscará nuevos caminos para explorar

el absoluto y encontrará dentro de la tradición filosófica anglosajona y, principalmente en la obra de Bertrand Russell, los instrumentos teóricos y prácticos para afirmar una conducta ética para con los pobres y oprimidos.

1. LA ESTÉTICA DE LA LIBERTAD
EL FILÓSOFO ALEJANDRO DEUSTUA

En esta primera parte del capítulo vamos a presentar la reflexión filosófica de Alejandro Deustua.[1] Pensamos que su esfuerzo ha sido uno de los intentos más consistentes de hacer filosofía en el Perú. Su pensamiento, formado en la filosofía y forjado en la realidad peruana de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, es sin duda un intento ordenado y sistemático de buscar la verdad y actuar en consecuencia con ella. Nuestro objetivo en este punto es mostrar que la filosofía de Alejandro Deustua representa un punto de vista que enjuicia el pensamiento positivista de la época y busca con su crítica construir uno nuevo. En su filosofía hay crítica y propuesta, explicación y argumentación, que se inscriben en la tradición filosófica del momento.

La actividad pedagógica y sus escritos en este aspecto son más conocidos que sus trabajos filosóficos, por ello, muchos han pensado que su esfuerzo se ha circunscrito al tema educativo. Sus viajes a países europeos y latinoamericanos, sus informes al Estado sobre temas educativos, su participación en debates nacionales, sus ideas sobre la educación y su papel como docente en la Universidad Mayor de San Marcos, reafirmaron la opinión en sus contemporáneos —y quizá en muchos estudiosos actuales— que se trataba de un pensador centrado en cuestiones educativas. Eso es parcialmente cierto, pero no es toda la verdad.

[1] Algunas ideas han sido tomadas de las ponencia presentada en el Seminario de Tolerancia realizado en la PUCP en el año 2006.

Nos encontramos con dos imágenes sobre Deustua: una, la del profesor de filosofía y estética, conocida tan solo por sus estudiantes y por algunos especialistas; y la otra, la del pedagogo y maestro, que gozaría de mayor popularidad. En realidad, pensamos que solo hay un Deustua y solo hay un núcleo de sus ideas. Deustua es centralmente un filósofo y un hombre preocupado por la educación como una derivación natural de su propia reflexión filosófica. Es por la filosofía que trabaja los temas educativos.

En esta presentación de sus ideas trataremos de redescubrir al Deustua filósofo inmerso en las discusiones filosóficas de la época. Con ello, sus planteamientos educativos adquirirán una nueva perspectiva. Partimos de señalar que la obra de Alejandro Deustua no se circunscribe a su esfuerzo por mejorar la educación en el Perú, sino principalmente a un esfuerzo sostenido de fundamentar un nuevo punto de vista filosófico y una alternativa ética y estética. Definiremos así su filosofía como una «estética de la libertad», donde la estética aparece como el terreno que funda la libertad y viceversa; donde la libertad puede ser ella misma, y expresarse en el terreno estético sin mediación de ningún tipo. Por esto sostenemos que el tema central de su obra filosófica busca el vínculo, legítimo por cierto, entre libertad y belleza. La argumentación de esta perspectiva supuso el trabajo de Alejandro Deustua durante toda su vida.

1.1 La crítica al positivismo y la afirmación del espíritu

Alejandro Deustua escribía, al respecto de la moral positivista, lo siguiente:

> Augusto Comte admiraba al reaccionario y autoritario De Maistre y consideraba la Edad Media como el último período orgánico que hemos tenido. Estaba convencido, agrega Hoffding, que solo por la penetración del positivismo en la fe y en la conducta de la vida podíamos recuperar la unidad y la armonía de la vida espiritual y social, que se habían perdido por la crítica moderna y la Revolución. Este positivismo científico se asociaba, sin embargo, con un amor místico

> por la humanidad, que establecía una afinidad espiritual entre Comte y los místicos de la Edad Media. Comte veía en la unidad subjetiva, contenida en el concepto de humanidad, el único equivalente posible de lo que el concepto de Dios era para la filosofía teológica y de lo que el concepto de naturaleza era para la filosofía metafísica.[2]

Como podemos observar, nuestro autor es crítico frente al pensamiento positivista de Augusto Comte. Alejandro Deustua inicia así la crítica al positivismo y busca fundar un nuevo punto de vista filosófico basado no en los «hechos», sino en el espíritu. Definitivamente, estamos frente a una reacción idealista que se enfrenta al positivismo y a su pensamiento científico.

Alejandro Deustua tiene el mérito de haber sido el primero en el Perú en sostener una postura alternativa al positivismo cientificista. Esta posición, que él llama una «estética de la libertad», constituye, a juicio nuestro, un pensamiento que se ha desarrollado desde principios del presente siglo y que enfrenta la problemática de la filosofía desde un punto de vista original y propio. La propuesta específica de Deustua plantea que la ciencia se subordina a la estética, la verdad a la belleza.

> La verdad se subordina a la belleza. No hay verdad sin belleza. Los primeros hombres han conocido lo bello, antes de pensar en lo verdadero. Entre lo verdadero y lo bello hay relaciones de materia a forma. La investigación de la belleza es una condición de la ciencia. La estética es un capítulo de la Lógica. El sentido estético tiene un rol fundamental en la constitución de los hechos. En todo orden de cosas el descubrimiento es una ligadura a la belleza. El filósofo italiano Croce va más lejos todavía. Para él el conocimiento estético es el punto de partida de todo conocimiento. Y es que solo la libertad creadora y el Arte es, ante todo, y sobre todo, función de libertad.[3]

[2] Deustua, Alejandro, «Las ideas de Orden y Libertad en la historia del pensamiento humano». En ***Revista Universitaria.*** Lima, Año XV, Vol LT, 4to Trimestre 1920, página 290.

[3] Deustua, Alejandro, ***A propósito de un cuestionario sobre la reforma de la ley de Instrucción.*** Lima: Imp. M.A. Dávila, 1914, página 333.

1.2 La estética y la libertad

Estética y libertad se confunden en Alejandro Deustua para mostrar, al igual que el poeta-filósofo alemán Schiller, que la posibilidad de encarar y mantener la viabilidad del proyecto moderno liberal frente a sus propios fracasos poh'ticos, pasa necesariamente por reconocer que la libertad fundamental del ser humano no solo se reduce al reconocimiento de la libertad política, sino al reconocimiento más pleno y radical de la libertad que se expresa, de manera inequívoca, en el arte. Por ello, el terreno por excelencia que Deustua reconoce como el escenario auténtico y profundo de la libertad es la capacidad para crear, vale decir, es la capacidad estética que caracteriza al ser humano. El ser humano es libre porque es un creador, y la definición de libertad no solo se inscribe en el horizonte de la libertad negativa o libertad positiva —conciencia libre y ciudadanía conquistada respectivamente—, sino principalmente en la libertad para la creación, en una «estética de la libertad», como él la llama.

Hablar de estética para Deustua fue referirse al tema de la subjetividad en sus aspectos más profundos. Significó ingresar a los temas de la conciencia interior y psicológica, y a los temas relacionados con la teoría de los valores. Significó que se colocaba el punto de partida del pensamiento: en la vida y no en la racionalidad formal y matemática del sujeto pensante, como lo había planteado el cartesianismo y la filosofía moderna positivista, y menos aún se podía recurrir al formalismo lógico de la escolástica. Se trató de reconocer al sujeto, no como razón, sino como ser viviente y ***simiente,*** como diría Xubiri. En suma, se trató de ahondar con más profundidad en la condición del sujeto. El sujeto es creación de sí mismo y expresión y concreción de su propia libertad, en síntesis, una manifestación estética.

La perspectiva estética, diremos de paso, distingue a Alejandro Deustua de Henri Bergson. Bergson colocó como problema de fondo para la filosofía el tema moral, en tanto que Deustua ubicó el problema estético como la característica central del quehacer filosófico. La obra filosófica de Deustua nos parece que se engarza y está estrechamente

vinculada con la tradición filosófica peruana. Comparte con ella la preocupación de fundar un punto de vista que enfrente y resuelva los problemas planteados por esta tradición, y a su vez busca destacar una de sus características más notables: la expresión artística.

1.3 **La belleza en la filosofía de Alejandro Deustua**

Al sostener Deustua que la ciencia y la moralidad se fundan en lo bello nos está invitando a un cambio de perspectiva. Gadamer intentó también sostener que se puede repensar la verdad desde lo bello. Debemos decir que la filosofía de Deustua no es un accidente. Está enmarcada en la crítica al racionalismo, que él observa desde los orígenes del pensamiento occidental en Grecia y que se ve presente, según él, en la filosofía moderna con el positivismo, su última expresión. Pero el debate por formular una propuesta filosófica le exige diferenciar su propuesta de otras que también están inscritas en el nuevo momento. Deustua se distingue de Bergson y de muchos pensadores europeos y latinoamericanos afirmando a la estética de la libertad como una forma de pensamiento alternativo al positivismo. Veremos que esto lo lleva a distinguir sus ideas frente a cuestiones como la verdad, el bien y lo santo.

a. La belleza tema capital del pensamiento de Deustua

> ¿Cómo obtener esa concentración sin volver a caer en el misticismo, que anula la libertad interior y hace fecunda la vida exterior? ¿Cómo llegar a un nuevo concepto estético de la vida en el que predomine la libertad interior, purificando la expansión exterior? ¿Cómo conseguir que la libertad pueda crear su propio orden y al interés egoísta sustituya el desinterés moral, al fin particular, el fin universal, al pseudo valor económico, el valor estético? He allí el problema que debe resolver la estética futura.[4]

[4] Deustua, Alejandro, «Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano». En ***Mercurio Peruano,*** Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras. Lima, Año H, Vol m, No. 18, Diciembre MCMXLX, página 487.

Alejandro Deustua comparte puntos de vista críticos al dogmatismo cientificista con pensadores —en particular franceses— de mediados del siglo XIX y principios del siglo XX, tales como Ravaisson, Broutroux, Lachelier, Bergson y algunos más. Deustua tiene ideas comunes con estos pensadores, pero también tiene diferencias. Mientras algunos en crítica al intelectualismo, sea positivista o evolucionista, llegan a la valoración de lo moral y/o de lo religioso como principios de la realidad —y, en este sentido, se les puede llamar espiritualistas—, Deustua tiene una propuesta estética diferenciada de la moral, de la ciencia y de lo religioso. Deustua no ve la salida a los problemas humanos por el lado de la moral o de la religión. Él ve la salida a estos problemas en la comprensión que fluye de la libertad a través de la percepción de la belleza. El desafío, por ello, es muy grande y Deustua lo sabe.

La obra de Deustua recoge así la crítica al racionalismo proveniente de la tradición francesa, mas no necesariamente todas sus conclusiones. Sin embargo, no se agota ahí. Recoge asimismo el esfuerzo de la tradición alemana para enfrentar el conocimiento de lo bello, en particular de Kant. Deustua deja establecido que el papel del conocimiento de lo bello entra en un nuevo escenario en la historia del pensamiento humano con el pensamiento kantiano. Lo bello puede y es una forma de percibir lo que «es». Sin embargo, Deustua considera inconsistente la postura kantiana cuando advierte que su estética se construye desde el pensamiento y no emerge como una expresión de la vida libre. Piensa Deustua que el intelectualismo kantiano descubrió el mundo de lo bello, pero no ha ido más allá. Esto queda señalado también para la obra de Schiller, que entiende lo bello como un ideal humano y no como una realidad constitutiva. De la misma manera lo aprecia en la obra de Schelling, Schopenhauer y Hegel, donde el intelectualismo no tiene una base empírica para encararlo como fenómeno objetivo. Lo bello no es solo un ideal; una expresión del espíritu, del intelecto o de la voluntad. Para Deustua es un hecho, a la vez que ideal, real.

Deustua no se distingue solamente de los pensadores alemanes y franceses, sino también de los peruanos y latinoamericanos. Tiene discrepancias con los pensadores positivistas del Perú, con los que sostiene polémicas en torno a la moral y a la educación, como son, por ejemplo, Joaquín Capelo y Manuel Vicente Villarán. Tiene también diferencias con las tendencias filosóficas que se desarrollan entre sus propios discípulos, como es el caso, por ejemplo, de Víctor Andrés Belaunde y José de la Riva Agüero, que veían en el factor religioso una salida a la crisis dejada por el racionalismo. Otro discípulo, Mariano Ibérico, siguiendo más consecuentemente a Bergson, se distancia de Deustua precisamente en este punto. A Ibérico le parece discutible que el supremo valor sea el estético y reconocerá, con Bergson, que el valor supremo es el religioso. La posición de Deustua se distingue también de pensadores latinoamericanos como José Vasconcelos, que coloca el fundamento de la realidad bajo inspiración religiosa y mística.

Deustua, como la escuela francesa de la época, colocó y fundó su teoría estética en la conciencia, en el terreno de la psicología. La psicología permite enlazar, según él, con corrección, el doble carácter de la estética: el ideal y el real. La conciencia será el terreno del develamiento de lo bello y será a la vez una creación de este develamiento. La estética abarca, funda y constituye por ello todos los ámbitos de la conciencia: la lógica, la ciencia, la moral, la religión y la propia reflexión sobre lo bello en sí mismo.

> Es en la conciencia estética en la que se generan los ideales libremente, que irradian después sobre la conciencia moral. Por eso, puede decirse que la conciencia religiosa es una conciencia reflexiva ideal, sin libertad, y la conciencia estética una conciencia reflexiva ideal, sin norma; porque no pueden considerarse como normas esas reglas transmitidas por la tradición, que el artista puede violar impunemente si asciende á la altura de genio.[5]

[5] Deustua, Alejandro, ***La conciencia Moral,*** El Ateneo, Órgano del Ateneo de Lima, 1er Trimestre de 1908, Tomo X, Num. 45. página 68.

b. La diferencia de la belleza con la verdad, el bien **y** la santidad

Para Deustua las distinciones entre estética y ciencia, entre estética y moral, y entre estética y religión no son ociosas. En ellas están las respuestas al recorrido incansable hecho por su pensamiento. Estas distinciones expresan los intereses de las posiciones filosóficas de la época.

En primer lugar, la distinción con la ciencia parte del reconocimiento de que el racionalismo ha subordinado siempre el sentido de lo bello. La idea de orden, más ligada al mundo de las ideas y, por ende, al científico y matemático, ha tenido un dominio claro sobre la libertad, la creación y la realidad misma. El reconocimiento de lo bello como la expresión más genuina de la libertad exige una toma de posición contra la práctica del racionalismo y del intelectualismo. La postura de Deustua no deja espacio para una afirmación, al estilo platónico, de que la realidad es el mundo de las ideas. Para Deustua no hay dos mundos, la libertad está subsumida en lo real y es su fundamento. Por ello, su posición podría estar en el blanco de las críticas de Riva Agüero a los «sensualistas». No obstante esto, Deustua está bastante lejos de ser un sensualista. Su posición de crítica al intelectualismo y al racionalismo es clara: el error de estas maneras de pensar está en que subordinan la idea de libertad. No es una crítica a la razón, es a sus excesos. La razón y la ciencia juegan un rol importante para Deustua, pero solamente cuando están en armonía con el ideal de la libertad. No es, pues, una negación del conocimiento científico. Se trata, más bien, de su justa y ponderada ubicación.

En segundo lugar, la articulación entre el bien y la belleza es similar a la relación de la ciencia con la estética que acabamos de comentar. Bien y belleza, si bien no son elementos contradictorios, sino más bien complementarios, tampoco pueden ser confundidos. Según Deustua, la moral está subordinada a lo bello y a la libertad. El pensamiento de Deustua estuvo fundado en la búsqueda de una moral que tiene a la

libertad como su centro. La moralidad y el ejercicio de la libertad, en sentido estricto, tampoco se confunden. La libertad es el asiento de la moral. Por ello, le parece que la multitud de teorías morales expresan inequívocamente una crisis del racionalismo y del intelectualismo. Así, la moral se afirma en la libertad y esta no tiene otro terreno más fecundo para expresarse que el espacio de lo estético. Lo estético y lo bello dan forma a los ideales morales. Se trata, pues, de una moral que reorienta su sentido a partir del reconocimiento del valor de la libertad y no por una deducción intelectualista de la razón.

Finalmente, en tercer lugar, la estética no puede confundirse ni basarse en la religión. Hay diferencias entre lo santo y lo bello. Lo santo busca una vinculación con lo divino y lo reconoce como principio. La estética y la libertad no tienen como principio la obediencia a la voluntad divina. La libertad solo puede tener un terreno de expresión y de desarrollo pleno cuando no existe mediación ni de la ley moral ni de la obediencia divina.

Así, el terreno de la belleza es pura libertad y, por ello, verdadera creación. El esfuerzo filosófico de Alejandro Deustua ha consistido en precisar con nitidez el sentido y la valoración de lo estético como la manifestación más plena de la actividad humana.

1.4 Alejandro Deustua, un pensador liberal

Hoy Alejandro Deustua, por los malentendidos de la historia y de sus críticas a la condición del indio, aparece como el representante del pensamiento más conservador y más oscuro, cuando en realidad, él mismo se definía como un liberal. Veamos una de las cartas enviadas a José de la Riva Agüero el 10 de setiembre de 1909 en la cual Deustua le manifiesta sus propias convicciones:

> No me extraña que discrepe usted totalmente de mí en la apreciación de la polírica interna de actualidad en nuestro país. Ya le he dicho que estamos colocados en puntos de vista diametralmente opuestos y nos

> animan sentimientos contrarios. Lo extraño sería que estuviésemos de acuerdo. Usted comienza a vivir la vida pública; conoce usted los hombres y cosas de la política al través de los libros y de la tradición escrita, asciende usted la montaña y siente usted por atavismo y por educación simpatías por las formas del gobierno sin libertad, en el que impere el pensamiento y la voluntad de un hombre mientras que yo he sustituido las teorías por la experiencia de nuestro medio, termino mi carrera política, desciendo la montaña de la vida y por educación y por herencia amo la libertad individual como el único bien, como la única felicidad humana.

Y continua:

> Usted es, en el fondo, un conservador no obstante sus arranques intermitentes de liberalismo y yo soy un liberal a pesar de todo, a pesar de mis escepticismos y momentos de desesperación. Es cuestión de conciencia sicológica. Yo no habría defendido nunca, como usted lo ha hecho, la forma monárquica de gobierno como conveniente para el Perú, aun cuando estoy convencido de que no tiene ninguna de las condiciones para la vida republicana. Yo he sostenido siempre con amor la tesis del derecho de insurrección como derivado del concepto de sociedad política libre, aun cuando a veces, después de una revolución contra mi partido, habría suscrito la sentencia de fusilamiento contra los revoltosos. Es que en usted el liberalismo es un accidente como lo es en mí el espíritu de reacción contra la libertad individual. Por eso no estamos, ni estaremos de acuerdo.[6]

La historia le ha jugado una mala pasada a Alejandro Deustua. Siendo un liberal peruano aparece como un conservador extremo y representante teórico de la llamada República aristocrática, aunque, como sabemos, no tuviera recursos ni fortuna.

La crítica a Deustua está centrada en su concepción sobre el papel del indio. Deustua no fue ciertamente un hombre que sostuviera que

[6] «Epistolario, Dalloz - Ezquerra». En ***Obras Completas de José de la Riva Agüero,*** Lima: IRA, PUCP, 1998, página 187.

todos los seres humanos en el Perú —criollos e indios— estuvieran en el mismo pie de igualdad. Deustua pensaba que no era así. Lo señaló con toda claridad en un artículo al finalizar el siglo XLX en el cual reconoció la servidumbre del indio e hizo hincapié en que este, en la condición en que se encontraba, no era más que un instrumento —una máquina— en las manos de su amo, es decir, un esclavo. No encontró en la joven ciencia psicológica las respuestas y la argumentación que le hiciera pensar que la condición servil del indio podría ser revertida. Hijo de su tiempo, sostuvo que la condición del indio incásico era irreversible y no tenía futuro, y que el nuevo indio o mestizo quizá lo tendría.

Por estas razones se ha pensado que el pensamiento social y político de Alejandro Deustua es más conservador que el de Riva Agüero. Esto, definitivamente, no es cierto, pero tampoco pensamos que su pensamiento liberal incluyó una nueva manera de percibir las clases y las etnias en el Perú. No es posible dejar de reconocer que Deustua estuvo formado en la mentalidad criolla de la época que miraba con diferencia a la población indígena. Pero es exagerado afirmar que pudo representar los intereses de la oligarquía y la ideología política de la élite en la llamada República aristocrática.

Nos parece que sus estudios pedagógicos, estéticos, morales y filosóficos entran en contradicción con la afirmación de un pensamiento extremadamente conservador, dogmático y autoritario. ¿Cómo puede un hombre que critica el positivismo dogmático y que introduce el espiritualismo, el sentido de la libertad individual, de la sensibilidad estética, ser a la vez un autoritario, un antidemocrático, racista y Líder del pensamiento más oscuro del país? Nos parece demasiada contradicción. Pensamos que lo más cierto podría ser expresado de la siguiente manera: un autor que no logra una mirada abierta y plena de la cuestión social e indígena, pero que, sin embargo, promueve la educación nacional y la formación de valores en la juventud. En buena cuenta, sus discípulos irían más allá de su planteamiento. Mariano Ibérico y

Pedro Zulen, espiritualistas como él, exigirían una relación más comprometida y liderarían una nueva comprensión del problema social e indígena del Perú. Lo que Deustua advirtió y avizoró los discípulos lo concretaron.

1.5 La influencia educativa de Alejandro Deustua

Alejandro Deustua fue un maestro. Como tal, su vida discurrió en las aulas universitarias y en las actividades vinculadas a los temas educativos. Conocido como propulsor de una reforma educativa, muchos no vieron que en el fondo de su propuesta había un nuevo punto de vista filosófico. Es este punto de vista el que lo lleva a plantear una reforma en la cultura y en la educación nacional. Esta perspectiva se expresó también con fuerza en el terreno de la política y principalmente en la definición ideológica de los proyectos nacionales que surgirían en el siglo XX.

La consecuencia inmediata de la obra de Alejandro Deustua se expresa de manera profunda en el tema de la educación. Esta es entendida como formación de los ciudadanos. Ello significa que Deustua busca forjar hombres con sensibilidad en el quehacer social y político. La formación humana se debe dar principalmente a través del arte y de lo bello. El terreno de la sensibilidad artística, como hemos sostenido, puede superar la formación emprendida por el racionalismo positivista. Solo hombres con sensibilidad serán capaces de mantener un proyecto moderno adecuado y justo o, como dice el mismo Deustua, «solo los que tienen alma de héroes pueden construir la nación».[7]

Deustua estudió durante muchos años el papel de la escuela primaria, de la escuela secundaria y la realidad de la universidad a través de múltiples viajes al extranjero en los que analizó con profundidad cuál es la mejor manera de educar a la juventud. Su análisis lo llevó a destacar el papel de la universidad sobre la escuela primaria y la secundaria

[7] Deustua, Alejandro. ***A propósito de un cuestionario sobre la reforma de la ley de Instrucción.*** Lima: Imp. M.A. Dávila, 1914, páginas 369 y 370.

porque él pensaba que en el caso del Perú de lo que se trataba era de formar una élite, lo suficientemente «desinteresada» en el sentido de lo utilitario, que pudiera dar cuenta de las tareas que necesitaba el Perú para transformarse en un país de hombres maduros y responsables. La obra de Deustua es vasta en este punto y debe obligar a un estudio pormenorizado de sus ideas y posiciones en este terreno tan decisivo todavía el día de hoy.[8]

1.6 La influencia política y filosófica de Deustua

Para Alejandro Deustua, el objetivo era comprender a la sociedad peruana de fines siglo XLX como una sociedad que no ha tomado conciencia del papel del individuo, como un espacio de la libertad. La sociedad no es un ente sobre el que se tejen una serie de planteamientos o de ideas, sino el terreno vivo donde se expresan los ideales y los sentimientos vitales de las personas. Lo social no puede ser caracterizado como un ente abstracto, sino como la expresión de la libertad de los individuos que participan en ella. Esta concepción de la vida humana creativa e individual como la clave para la comprensión de lo social tiene en su interior la apuesta de una sociedad diferente a la que lleva el planteamiento positivista y mecanicista, que no respeta la libertad y no se basa en la creatividad ni en la sensibilidad de las personas.

No es exagerado afirmar que la influencia de Alejandro Deustua en el pensamiento político y filosófico del Perú es muy grande. En el terreno filosófico no solo influye en Mariano Ibérico y en el desarrollo de las corrientes llamadas «espiritualistas», sino también en pensadores como Pedro Zulen, quien tuvo una postura severa y de crítica al bergsonismo. En el terreno político, la influencia sobre Víctor Andrés Belaunde es inmensa. No solo porque este fue su discípulo en las aulas universitarias, sino porque el proyecto nacional de la peruanidad, que

[8] La obra de Alejandro Deusrua dedicada al tema educativo es significativa e inmensa. Conviene revisar la bibliografía que presentamos al final.

enarbola Belaunde, llama al esfuerzo heroico de creación de la nación. Belaunde ve en la Conquista y en la Independencia el ejercicio de esta heroicidad y llama a emularlas para la construcción del Perú contemporáneo. Es la perspectiva moralista que emana del esplritualismo de la época.

Deustua también influencia a Francisco García Calderón, que busca en el desarrollo de una élite democrática la base para la construcción del Perú contemporáneo. La construcción de una élite es para Deustua, como para García Calderón, el fermento de la libertad y la democracia. A pesar de sus contradicciones, José de la Riva Agüero, alumno también de Deustua, Ueva su influencia. La preocupación estética de Riva Agüero y su tendencia moralizante hacen eco de los aspectos religiosos del bergsonismo iniciados en el Perú por la influencia de Deustua.

Si bien no hay un vínculo directo entre Deustua y el pensamiento socialista *y* José Carlos Mariátegui, podemos afirmar que este último, influido por Sorel —influenciado a su vez por Bergson— y por las corrientes esteticistas italianas de la época —que a su vez estudia y comparte Deustua— Uega también a entender el socialismo como «una creación heroica». ***Slogans*** como «la lucha por el pan y la beüeza» nos parece que ratifican esta orientación. Debemos recordar que Mariátegui leía a Deustua y se diferenció de él en la cuestión educativa aunque, es bueno decirlo, Mariátegui no ingresó en la materia pedagógica propiamente dicha.

El pensamiento de Alejandro Deustua se ubica en un momento de cambios políticos universales en el que tanto el Perú como el resto de América Latina debía asumir un nuevo comportamiento. El declinar inglés y con él, el de Europa, inauguraba un nuevo momento para los pueblos de la periferia del mundo. El momento exigía una nueva sensibiüdad *y* una nueva conciencia para poder crear, con imaginación y libertad, un camino propio de derecho y de bienestar. Deustua lo percibió y lo propuso desde sus planteamientos filosóficos, educativos, estéticos y políticos. Por eso podemos decir, para finalizar, que con el

pensamiento y las ideas de Alejandro Deustua la filosofía en el Perú logró un importante momento en su definición.

La filosofía de la estética fue el gran tema de estudio de Alejandro Deustua. Tema, como hemos observado, espinoso y árido para el racionalismo filosófico, pero decisivo y fundamental para el planteamiento de los problemas vitales del hombre. En una época de eclipse de la razón y de perversión de la moral y la política, la estética ofrecía un camino de salida a la crisis que generaba el mundo moderno.

2. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA FRANCISCO GARCÍA CALDERÓN

Nos interesa sostener que el trasfondo filosófico de la obra política de Francisco García Calderón está articulado a la discusión filosófica que se desarrolla en el Perú a principios del siglo XX. Conviene, por tanto, relevar algunos elementos del tejido argumentativo y de las ideas de fondo sobre las que Francisco García Calderón construyó el edificio de su pensamiento político.[9] Esta tarea nos exige, en primer lugar, ingresar a los pormenores de la filosofía de la época —que ya estamos desarrollando— y a las formas que esta adquirió en el contexto latinoamericano y peruano en especial. Primero, estudiaremos dónde se formaron las ideas filosóficas, políticas y morales de García Calderón. Luego profundizaremos en algunos rasgos de su pensamiento.

2.1 Un pensador formado en el Perú y no en el extranjero

Para empezar nuestra reflexión debemos decir que paralelamente a la publicación de su principal obra, «El Perú Contemporáneo»,[10]

[9] Algunas ideas fueron presentadas en el coloquio sobre el pensamiento de Francisco García Calderón en el año 2001 en el Congreso de la República.

[10] García Calderón, Francisco, ***Le Pérou Contemporaine: Etude SociaU,*** Prólogo de G. Saleües, Paris, Dujarric et Cié., 1907, página 337. Existe una traducción de ***El Perú***

Francisco García Calderón presenta una ponencia denominada «Las corrientes filosóficas en la América Latina».[11] Curiosamente, las ideas sobre el Perú Contemporáneo y la ponencia presentada al Congreso de Filosofía en Heildelberg pertenecen a la misma época. «El Perú Contemporáneo» fue publicado en 1907 y las «Corrientes filosóficas en la América Latina» fue publicado en la ***Révue de Métaphysique et de Morale*** de París y traducida para la ***Revista Moderna*** de México en 1908. Convendría recordar que Francisco García Calderón y sus hermanos habían llegado a París, como señala Jorge Basadre, en abril de 1906.[12] Además, casi un año antes, en agosto de 1905, García Calderón estuvo en Santiago de Chile y pubücó en El Mercurio «La nueva generación intelectual del Perú».[13]

¿Por qué el interés de señalar todo esto? Nuestra reflexión, después de revisar estos trabajos y estas fechas, es muy sencilla: García Calderón tenía ya un pensamiento formado sobre el país y sobre la filosofía cuando sale del Perú, rumbo a París. Conocía a la generación intelectual en el Perú y ya en su primera obra, «De Litteris»,[14] en homenaje a Menéndez Pidal, da muestra de su conocimiento del pensamiento español, así como de su vinculación a lo más novedoso del pensamiento latinoamericano, al ser prologado este primer texto nada menos que por José Enrique Rodó. García Calderón no se formó en Europa.

Contemporáneo hecha en 1981 por Mari Blanca Gregori de Pinto: García Calderón, Francisco. ***El Perú Contemporáneo.*** Lima: Banco Internacional del Perú-Interbanc, 1981. Últimamente tenemos la edición del Congreso, García Calderón, Francisco. ***El Perú Contemporáneo.*** Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2001.

[11] García Calderón, Francisco, ***Las corrientes filosóficas en la América Latina,*** Memoria presentada al Congreso de Filosofía de Heildelberg celebrado en setiembre de 1908. En García Calderón, Francisco, ***En torno al Perú y América (Páginas Escogidas),*** Lima: Juan Mejía Baca y P. L. Vülanueva, Editores, 1954, páginas 159 a 169.

[12] Basadre, Jorge, «Realce e infortunio de Francisco García Calderón». En García Calderón, Francisco. ***En torno al Perú y América,*** página XII.

[13] ídem, páginas XII y XIII.

[14] García Calderón, Francisco, ***De Litteris*** (Crítica), Prólogo de José Enrique Rodó, Lima: Librería e Imprenta Gil, 1904, página 134.

En realidad, la visión política y filosófica que poseía el autor del ***Perú Contemporáneo*** ya estaba formada en estos primeros años. No es necesariamente el contacto con Europa el que le hace definir sus ideas y sus posiciones. Su relación con la tradición francesa, alemana, española e inglesa ya había empezado en sus años de estudiante en el Perú. El Perú que narra Francisco García Calderón es el de sus años juveniles y el de su formación académica. No se trata de un Perú observado desde el extranjero por un peruano «casi extranjero». De ninguna manera. Se trata, más bien, de una reflexión sobre el Perú hecha por un joven que conocía la tradición clásica y que conocía además su propia tradición nacional.

Avancemos un poco más en nuestra argumentación. Cabe resaltar que los textos que hemos señalado, publicados con un año de diferencia, expresan temáticas diferentes: la política y la filosofía. Por ello, pensamos que García Calderón está presentando, por un lado, una postura política y, por el otro lado, una perspectiva filosófica que va más allá del Perú y que tiene que observarse desde una perspectiva latinoamericana.

Pareciera que para nuestro autor no es posible enfrentar la política y la filosofía en el Perú sin una perspectiva más continental, incluso sin entroncarla con la tradición española. Hay razones para ello, y será el mismo García Calderón quien nos invite a esta reflexión. Prueba de ello es que en 1912 publica ***Las democracias latinas de América***[^] y en 1913 ***La Creación de un Continente.***[^] Esto nos sugiere una nueva reflexión: habrá que entender que así como la filosofía no puede ser comprendida

[15] Garda Calderón, Francisco, ***Les democraties latines de L'Amerique,*** Prólogo de Raymond Poincaré, Paris, Ernest Flammarion (Biblioteque de Philosophie scientifique), 1912, página 383. La última edición, Garda Calderón, Francisco, ***Las democracias latinas de América,*** Lima: Fondo Editorial dd Congreso del Perú, 2001, Tomo III.

[16] García Calderón, Francisco, ***La creación de un Continente,*** Paris, Paul Ollendorf, 1913, 264 páginas. Garda Calderón, Francisco, ***La creación de un Continente,*** Lima: Fondo Editorial dd Congreso dd Perú, 2001, Tomo II.

como un asunto nacional, tampoco la política y la moral latinoamericanas pueden ser vistas solo como problemas domésticos y de orden interno. La filosofía aspira a la universalidad, al igual que la conducta moral y la política.

Nos resulta interesante el que Francisco García Calderón no hable de filosofía peruana. En sentido estricto, no hay filosofía que no aspire a la universalidad y que, a la vez, aun siendo nacional, no aspire a responder con racionalidad y sentimiento a los problemas de los hombres.

En este sentido, Francisco García Calderón, hombre formado en el Perú, no tiene ninguna dificultad de relacionarse, de discutir, de incorporar, de proponer y desarrollar sus ideas en el mundo de la política y de la filosofía de la época. Su mirada es la de un peruano que puede dar cuenta de lo que pasa y de lo que ve, sin renunciar jamás a su propia tradición y a su formación. No observamos en García Calderón al hombre que, deslumhrado ante otras formas de pensamiento occidental, rechace, se acompleje y se avergüence de la suya. Vemos, más bien, a un hombre que, afirmando lo propio, desarrolla un horizonte más amplio para comprender la democracia, la moral y la política. ¿No es acaso tarea del filósofo que logra salir de la caverna y ve la luz ayudar en la liberación de aquellos que confunden sus sombras y sus ídolos con la verdad?

2.2 Una primera síntesis de la tradición filosófica del Perú

Si hemos afirmado que Francisco García Calderón estaba formado cuando dejó el Perú en 1906, nos parece natural que nos preguntemos ¿en qué consistía esta tradición y cuál fue la formación filosófica que recibió? En realidad, la pregunta obliga a una presentación del desarrollo de la filosofía en el Perú.

Para enfrentar este reto no tenemos que buscar en el pasado ni hacer complejas divagaciones. El propio García Calderón hizo una reflexión bastante sintética y pormenorizada de las principales líneas del pensamiento latinoamericano. Justamente la ponencia presentada

en Alemania nos puede dar la clave para la comprensión que tenía Francisco García Calderón acerca de la filosofía en América Latina y también nos puede ayudar a entender sus ideas políticas y su postura filosófica.

García Calderón empieza su ponencia ***Las corrientes filosóficas en la América Latina*** colocando como eje vertebral a la Independencia. El período anterior a ella, la Colonia, es una época, según él, de «dependencia en todos los órdenes de la vida».[17] El período colonial es caracterizado duramente por Francisco García Calderón, quien lo reconoce como «nuestra Edad Media». Observa que en esta etapa de nuestro pensamiento las filosofías dominantes son las de Duns Escoto y la de Tomás de Aquino, y se refiere a ellas como «sutilezas ideológicas» o como «ejercicios dialécticos en el vacío».

Sin embargo, Francisco García Calderón sabe de la influencia de Suárez y lo reconoce como el «teólogo español representante de una escolástica todavía poderosa, y a veces original».[18] Pero piensa que las tendencias de la filosofía española a las que él llama «libre del dogma», como la de Suárez, la del criticismo de Luis Vives, la del platonismo, del cartesianismo de Gómez Pereira y la de la escuela del derecho de Victoria, no han sido lo suficientemente fuertes en la América Latina.

Lo que nos interesa resaltar de esta primera observación de Francisco García Calderón es que no se equivoca al distinguir en la escolástica un movimiento de renovación que se ha conocido con el nombre de Segunda Escolástica o Escolástica del Renacimiento. Nos parece, sin embargo, que no tiene mayores elementos para una precisión del desarrollo de estas tendencias en el Perú o simplemente no le parecen relevantes. Está claro para nosotros hoy que las tendencias de la segunda escolástica se expresaron con fuerza en el Perú y en América Latina.

[17] García Calderón, Francisco, ***Las corrientes filosóficas en la América Latina.*** En García Calderón, op. cit., página 161.

[18] ídem, página 162.

Conviene recordar lo que sostuvimos en el primer capítulo de este texto. Las primeras observaciones sobre probabilismo y los estudios de Pablo Macera sobre el mismo, por poner unos ejemplos, y luego los estudios de investigadores posteriores, nos han venido a mostrar un mundo sumamente complejo y rico para la investigación y el análisis que ha mejorado significativamente nuestro conocimiento de la época.[15] Hemos hecho en el primer capítulo de este libro una presentación argumentada de estas ideas. Lo que nos parece relevante, al referirnos a la obra de García Calderón, es su buen manejo de estas tendencias filosóficas.

García Calderón, sin embargo, no tenía todos los elementos consigo para realizar mejores distinciones, pero logra percibir las divergencias en el seno de la escolástica. El traductor de la ponencia al español, el mexicano Pedro Henríquez Ureña, no puede dejar de colocar en sus notas observaciones contrarias a las opiniones de García Calderón. Para Henríquez Ureña, por ejemplo, «el platonismo no está ausente de las manifestaciones literarias de América en los siglos XVI y XVII [...]

[19] Conviene recordar, por ejemplo, a Noé Zevallos que en 1960 publica un artículo pionero titulado «Juan de Espinoza Medrano, filósofo», en la Revisra de la Universidad Católica, y reflexiona sobre un filósofo de la colonia que realiza una justificación de la teoría platónica de las ideas desde posturas tomistas: «platonizan y defienden a Aristóteles con la teoría platónica de las ideas». Cfr. Zevallos, Noé, «Juan de Espinoza Medrano, filósofo», ***Revista de la Universidad Católica,*** Lima-Perú, Año 1960, Tomo XVTI, páginas 115-118. Hoy también hemos sido testigos de las interesantes y exhaustivas investigaciones de Walter Redmond. Cfr. Redmond, Walter, «Juan de Espinoza Medrano: Sobre la Naturaleza de los Universales», Lima: PUCP, ***separata de Humanidades,*** Número 3, 1969. Redmond, Walter, «La naturaleza de la lógica según Espinoza Medrano», Lima: PUCP, ***Separata de Humanidades,*** Número 4, 1970-1971 y también de su libro La lógica en el Virreinato. ***A través de las obras de Juan Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787).*** Lima, IRA- PUCP y FCE. También obras de otros estudiosos como José Antonio Rodríguez Garrido. Cfr. Rodríguez Garrido, José, «Aproximación a la Oratoria Sagrada de Espinoza Medrano», ***Boletín del Instituto Riva Agüero,*** No. 15, 1988, Lima, 1990, página 11 a 32. También Rodríguez Garrido, «Retórica y tomismo en Espinosa Medrano», ***Cuadernos de Investigación,*** PUCP, Instituto Riva Agüero, 3/1994.

incluso Cervantes de Salazar, tenido por seguidor de Luis Vives, fue uno de los fundadores de la Universidad de México».[20] Este traductor da muestras también de estar bien informado sobre el punto.

Nuestro autor, luego de evaluar las corrientes de pensamiento en la Colonia, pasa a evaluar las de la Independencia, Francisco García Calderón presentará la evaluación de tres grandes movimientos en este período: el de la Independencia propiamente dicha, el del positivismo y finalizará su reflexión con la nueva orientación de la filosofía de su época, que sigue los pasos de Boutroux y de Bergson.

Para el período de la Independencia, nuestro autor descubre que «todo el pensamiento se orienta hacia la política» y reconoce que las ideas francesas son las que se imponen. Aunque planteará que algunos pensadores de la escuela escocesa como Dugald Steward y Reid influenciarán a algunos importantes pensadores, como fue el caso de Andrés Bello, y también, pero en menor medida, al argentino Alberdi. García Calderón condensa su punto de vista señalando que: «El pensamiento filosófico, desde la era de la Independencia hasta 1875, y aún después, es, como se ve, pensamiento romántico y liberal, de origen francés, templado apenas por la influencia de Guizot, de los ideólogos y juristas franceses y de los analistas ***y*** lógicos ingleses».[21]

Nuevamente Henríquez Ureña, su comentador y traductor, critica a García Calderón desde las notas a pie de página, al señalar que este «omite totalmente la influencia española».[22] Henríquez reconoce la poca originalidad del pensamiento español en el siglo XIX, pero no está de acuerdo en negarle reconocimiento a determinadas figuras como Jovellanos, Balmes, Donoso Cortés, entre otros, ***y*** señala que el público latinoamericano siempre siguió a los españoles más que a los franceses;

[20] «Comentario ***de*** Pedro Henríquez Ureña». En ***García Calderón, Francisco, Las corrientes filosóficas en la America Latiné,*** en: op. cit., nota 2, página 162.

[21] García Calderón, Francisco, op. cit., página 164.

[22] Comentario de Pedro Hernríquez Ureña. En García Calderón, op. cit., nota 6, página 164.

y, por último, sostiene que el conocimiento de los autores franceses e ingleses en América Latina se ha hecho por la labor de las editoriales españoles sin las cuales «el público hispanoamericano estaría más atrasado».[23]

Nos parece a nosotros que exagera Henríquez Ureña en esta afirmación, puesto que García Calderón no dejará de reconocer la tradición española; muy por el contrario, páginas más adelante la reafirmará como elemento decisivo del ser y la vida latinoamericanos. García Calderón sabe que no se puede dejar de reconocer la influencia española. Es más, como veremos, por ahí transitará su tesis de fondo. La influencia española debe ser comprendida como la base sobre la cual se integran las diversas corrientes de pensamiento. Habría que decir que lo «latino» significa que la cultura hispana quedaría como incrustada de elementos provenientes de las tradiciones francesas e inglesas. Pero es sobre esa cultura hispana que se va operando una síntesis con nuevos elementos, sin perder su propia fisonomía. Esta es la nueva cultura «latina» y, por ello, se apresura en criticar al positivismo.

García Calderón enfrenta al positivismo y reconoce que este «debía conquistar la América más que ninguna otra doctrina filosófica».[24] Ve su surgimiento como reacción frente a «un modo de pensar verbal y difuso», e interesado en el «progreso material como marco para una vida nueva». García Calderón observa el peso del positivismo y de Herbert Spencer «que hasta hace poco imperaba en las universidades». Sin embargo, es reacio a esta filosofía, a la que considera generadora de «un racionalismo algo estrecho, a una metafísica dogmática, y, en la acción, al culto de la riqueza, a la supremacía de lo práctico, al egoísmo y a veces a un amoralismo».[25]

[23] ídem, nota 6, página 164.
[24] ídem, páginas 164-165.
[25] ídem.

Naturalmente, la postura de García Calderón pertenece a las posturas que desarrollaron una crítica sustantiva al positivismo y a su visión dogmática y cerrada de la vida y del conocimiento. Francisco García Calderón, en realidad, está situado en otro escenario: en el escenario de una «reacción idealista» en el que se desenvuelve el pensamiento y la nueva filosofía latinoamericana, y la del mundo. Es en este nuevo escenario en el que este autor desarrolla sus verdaderos puntos de vista.

García Calderón, al enfrentar los nuevos vientos de corte idealista, se pregunta si esta filosofía es solo un remedo o si hay bases para el idealismo en América Latina y responderá positivamente que sí hay bases y, para él, ello explica la hegemonía francesa en las repúblicas latinoamericanas. Nuevamente nos encontramos en la síntesis que representa la cultura «latina» en la América Latina:

> Por una parte, las ideas francesas, que fueron el fermento de la revolución de la América española, ideas de libertad, de justicia, de armonía, de derecho humano; por la otra, la herencia española de nobleza, de quijotismo, de dignidad caballeresca: he ahí los dos influjos de herencia y educación que, con el doble poder de su unión, han dado a las tendencias de la América latina una fuerte base de idealismo en el derecho, en el pensamiento, en las actitudes, en las costumbres, en la vida.[26]

Esto nos parece sumamente importante, porque Francisco García Calderón articula la tradición francesa con la española en los primeros momentos de la formación ideológica de la tradición latinoamericana. Decir «idealista» para García Calderón es más una afirmación positiva que una precisión académica o un término filosófico peyorativo. Podemos observar una suerte de equivalencia entre el sentido de lo idealista con lo que él llama «latino». Se trata en realidad de un proyecto filosófico y político en un continente determinado.

ídem, página 166.

Finalmente, la ponencia presentada en Alemania resalta el papel de la nueva filosofía y los problemas que enfrenta. García Calderón los reconoce y escribe:

> Estamos en pleno renacimiento del idealismo. ¿A dónde nos llevará este movimiento? ¿Realizaremos después de la imitación la invención, la creación de un sistema, la formación de una escuela de pensamiento?[27]

La pregunta que nos hicimos al comenzar este texto, en el sentido de explicitar en qué consistía nuestra tradición de pensamiento, ha sido respondida en parte por la obra de Francisco García Calderón, quien además fue el primero en proponer un esquema de la evolución de nuestro pensar. Pero, además, nos parece sugerente señalar que los acentos de García Calderón en su lectura de las corrientes filosóficas expresan tanto su propia formación humana como su propuesta política y programática. Él, miembro de una familia de tradición criolla y educado desde pequeño, como recuerda Riva Agüero, en un colegio francés, los Sagrados Corazones Recoleta y en la Universidad de San Marcos, pudo articular adecuadamente esas ideas de libertad, de justicia y de armonía con los ideales de quijotismo, de nobleza y espíritu caballeresco que emanaron de su propia familia. El mismo puede ser considerado como una muestra y un ejemplo de la nueva síntesis que se abre con la aparición de las «nuevas filosofías idealistas» de su época.

2.3 Lo latino: una reserva moral frente al mundo moderno

El verdadero sentido de llamar ***latina*** a la América hispana

Después de conocer que su formación se hizo principalmente en el Perú y de conocer por sus propios escritos cuáles fueron las corrientes de pensamiento en América Latina, así como de atisbar, gracias a ellos, sus preferencias filosóficas, convendría que, para finalizar, revisemos

[27] ídem,'página 168.

aunque sea de manera somera, la perspectiva que adquiere la llamada por él, América «latina».

No pretendemos ingresar a la evaluación política y al análisis de la coyuntura internacional de América Latina en esos momentos, porque consideramos que sobre ello hay estudios profundos y no es parte de nuestro trabajo. Simplemente queremos rescatar un comentario de Jorge Basadre que es puesto en boca de García Calderón. Dice Jorge Basadre, refiriéndose a Francisco García Calderón, que «se jactaba de haber oído decir a Bergson que ese país —por España— guardaba la última reserva moral de Europa».[28]

Esta observación podría pasar desapercibida, pero nos parece importante hacer un comentario sobre ella. La primera idea que nos salta a la vista es que a los ojos de Bergson, España, no siendo una nación pujante y moderna a principios del siglo XX, es, para él, una «reserva moral» por sus viejas tradiciones. Bergson no se refiere solo a que en España las ideas morales no se han desarrollado, sino a que existe «viva» una reserva moral, es decir, una tradición moral que viene de antaño y que se mantiene viva.

¿En qué consiste esa moralidad? y ¿por qué Bergson habla de ella como la «última reserva moral de Europa»?

Hoy en día los debates sobre moral se han desarrollado con mucha intensidad en la discusión filosófica, pero sigue en pie la observación de Bergson, es decir, el reconocimiento de una moral vieja o antigua que se presenta distinta a la moral moderna. Es más, en el debate actual vemos encontradas y enfrentadas estas perspectivas morales. Por un lado, se construyen modelos morales que buscan afirmar la libertad y la autonomía del individuo como tema central; por el otro, tenemos posturas que buscan afirmar la tradición, la comunidad y el «buen» vivir que busca la felicidad. De esta última, Me Intyre, Walzer y muchos otros

Basadre. En García Calderón, op. cit., página XXLX.

pueden hoy representarla adecuadamente y de la primera bastaría con recordar a Rawls, entre muchos más.

En aguda percepción, a principios de siglo, Alejandro Deustua hablaría de los «hedonistas» y los «eudaimonistas», refiriéndose con ello a las teorías morales basadas en el placer o en la felicidad. Naturalmente, Alejandro Deustua agrupaba en el primer grupo a pensadores que iban desde Epicuro hasta los utilitaristas ingleses, y en el segundo a los seguidores de Aristóteles. Llama la atención la percepción que sobre la moral tenía Alejandro Deustua en los inicios del siglo XX. Pero debemos recordar que en esa tradición fue formado Francisco García Calderón y que su maestro universitario de filosofía y moral fue el propio Alejandro Deustua.

El debate, pues, es entre moralidad y eticidad, entre comunitarismo y liberalismo, y las críticas que se ciernen sobre la modernidad por parte de algunos de los postmodernos hoy, han apuntado a expresar esta tensión que ha atravesado medularmente el debate acerca de la moral en el siglo XX Francisco García Calderón no estuvo ausente ni desconocía el sentido de este debate sobre moral.

¿Por qué Francisco García Calderón se «enorgullecía» o se «jactaba» de haber oído decir eso a Bergson? Una primera idea es porque estaba escuchando o conversando con el filósofo más influyente de la época. Otra, que nos parece más de fondo y que en parte está vinculada a lo que estamos señalando, es porque Bergson advertía que en la tradición española no se había perdido la moral antigua y comunitaria. Lejos estaba Bergson de las formas actuales del debate entre liberales y comunitaristas, pero advertía ya las iniciales diferencias morales entre ellos. En su crítica al positivismo —portador de la moral moderna— recupera ideas y valores morales desplazados por la ciencia, entre ellos, el religioso y el estético, frente a un cientificismo que ha corrompido el mundo y se plantea amoral. Esta, nos parece, es la razón del reconocimiento de la «moral» de España por parte de Bergson.

Para un hombre sensible e inteligente como fue García Calderón, lo escuchado a Bergson era aleccionador y le podía sugerir nuevas ideas para el Perú y para América Latina. García Calderón conocía los límites de la tradición moral española y latinoamericana y los criticó con severidad, pero también sabía, intuía y quería poner en movimiento esas grandes reservas morales que existen en América Latina y que él vio expresadas en su «quijotismo, en su nobleza, en el sentido de la familia y en su espíritu de caballerosidad».[29] ¿No fue acaso su padre un ejemplo moral y político de ello? La tradición moral proveniente de España y que es la que forma América Latina, la adquiere García Calderón desde la cuna. No está fuera de él, está en él. La reserva moral está en América Latina, por ello no es necesaria buscarla afuera.

García Calderón concibe la renovación política, moral y filosófica latinoamericanas como una síntesis que incorpora influencias como la francesa y la inglesa a la vieja tradición española. En este sentido, América Latina, teniendo como España una fuerte reserva moral, ha sido formada en el idealismo y en el espiritualismo francés. La perspectiva de América Latina está vinculada, pues, a esa nueva síntesis o a esa renovación de lo español que en nuestro caso vuelve a su fuente auroral, a lo «latino». Desde este horizonte, Francisco García Calderón piensa en el porvenir del Perú «contemporáneo», en las democracias «latinas» y en el deseo, sincero por cierto, de «crear», de «hacer», de «formar» un continente latino.

Creemos que hay que mirar su insistencia en la formación y en la creación de una élite no solo como la formación de un grupo de intereses económicos poderosos o de una burguesía, sino desde la perspectiva moral y política. Francisco García Calderón nos habla, por ejemplo, de los ***mesoi***[30] —sector medio— y nos recuerda la vieja virtud aristotélica

[29] García Calderón, Francisco, ***Las corrientes filosóficas en la América Latina,*** página 166.

[30] García Calderón, F, ***José de la Riva Agüero (Recuerdos),*** Lima: Imprenta Santa María, 1949, página 21.

de la prudencia, del dirigente de la ***polis,*** quien debe ser el «mejor» y por ello se debe a su comunidad. Para García Calderón no se justifica cualquier hecho en la construcción de la ***polis*** o de la comunidad. La dictadura, por ejemplo, no es el camino para la construcción del continente; más bien, lo es la democracia. García Calderón jamás apoyó a un régimen dictatorial. No olvidemos que el cargo que tenía en París Mariano H. Cornejo pasó a manos de García Calderón.

La preocupación y el sacrificio es lo que expresa el sentido de «ciudadano», del ***mesoi*** moderno, del civil o ciudadano en la nueva comunidad humana. Esta es la vieja tradición moral que él desea ardientemente modernizar sin que pierda sus valores fundamentales. Esta nos parece la razón de fondo por la que se enorgullecía cuando recordaba lo que había dicho Bergson acerca de la cultura española. Se trata, pensamos nosotros, del legado que la tradición filosófica proyecta a la creación de una nueva cultura política para el Perú y para América Latina.

3. EL PENSAMIENTO DE MARIANO IBÉRICO

En este acápite presentaremos de manera sucinta el pensamiento de Mariano Ibérico. Este es discípulo de Alejandro Deustua y en 1923 lo reemplazaría en la Cátedra de Filosofía Subjetiva de la Universidad de San Marcos. Mariano Ibérico comparte como muchos de sus contemporáneos su adhesión a la filosofía bergsoniana. En sus años juveniles, sin embargo, estuvo influenciado por el positivismo. Al final de su vida tomará distancia del bergsonismo, aunque no pensamos que este alejamiento haya significado un abandono de las preocupaciones que lo acercaron a él.

Recogeremos, primero, las ideas de David Sobrevilla sobre Mariano Ibérico porque su estudio es el más completo sobre él; y luego, en segundo lugar, subrayaremos algunas de las observaciones que Augusto Salazar Bondy le hace. Finalmente, haremos un comentario final sobre el tema del absoluto, que pensamos es la cuestión de fondo de la obra de Mariano Ibérico.

3.1 *Una gran meditación sobre el absoluto*

£1 estudio de David Sobrevilla sobre Mariano Ibérico

Dice David Sobrevilla de Mariano Ibérico que la evolución de sus ideas puede observarse en tres etapas. Estas son la positivista, la bergsoniana y la de la madurez. Sobrevilla señala que la primera etapa, la positivista, está expresada en su obra ***El Carácter,*** que es su tesis de Bachillerato en Letras de la Universidad de San Marcos. Lo que sorprende a Sobrevilla es que en la tesis Mariano Ibérico manifieste una adhesión estrecha al positivismo y no haya ni rastro de Bergson. La segunda etapa, la bergsoniana, está expresada en libros como ***La filosofía de Enrique Bergson*** (1906), ***Una filosofía estética*** (1920) y ***El Nuevo Absoluto*** (1926). Según Sobrevilla, esta etapa está caracterizada por su adhesión a Bergson y por la importancia que le otorga a lo estético y a lo religioso. Finalmente, la etapa de la madurez está reflejada en sus obras ***La Unidad Dividida, El sentimiento de la vida cósmica, y*** la filosofía de ***La Aparición y*** en otras obras tardías, en las que se apreciaría un alejamiento del bergsonismo.

David Sobrevilla señala que en la segunda etapa, la bergsoniana, se pueden reconocer algunas fases como la estetizante y la religiosa. La primera fase está expresada en textos como ***La filosofía de Bergson y*** artículos como ***La intuición moral y La intuición estética.*** En relación con la primera fase, ***La filosofía de Enrique Bergson*** fue publicada como tesis doctoral[31] y luego republicada en ***Una filosofía estética}***[32] Dice Sobrevilla que en 1917 Bergson escribió a Ibérico en agradecimiento por haberle enviado su tesis doctoral con Francisco García Calderón y le decía, además, que la exposición de su doctrina no solo era exacta sino animada, es decir, que la presentación que hacía Mariano Ibérico era ágil y certera. Recordemos que Alejandro Deustua fue el asesor de la tesis quién

[31] Sobrevilla, David, ***Repensando la tradición nacional Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú,*** Lima: Editorial Hipatia, 1988, página 99.

[32] Sobrevilla, David, op. cit., página XI y 1-81.

también, según dice Basadre, permitió que Mariano Ibérico pasara del positivismo al bergsonismo.[33]

En ***La intuición moral,*** señala Sobrevilla, Mariano Ibérico reproduce la carta que le escribiera el pensador francés. El interés de Ibérico fue el de completar el bergsonismo en el terreno moral. En ***La intuición estética,*** Ibérico afirma que la realidad estética se da en el arte, en la naturaleza y en la vida más íntima. Sobrevilla piensa que las líneas del prefacio son muy importantes porque «ponen en claro el punto histórico-filosófico de Ibérico y porque nos indican el rumbo que posteriormente habría de tomar su filosofía madura».[34] Nuestro comentador resaltará las influencias de Fichte y de Plotino en la perspectiva de Ibérico.

Finalmente, Sobrevilla estudia la fase religiosa de esta segunda etapa y plantea que, a pesar de «ser una clasificación», piensa que supera la perspectiva anterior, cosa con la que nosotros estamos de acuerdo. Es verdad que toda clasificación siempre tiene algo de arbitraria. Pero pensamos que la secuencia de David Sobrevilla, en referencia a la obra de Ibérico, lo estudia con mayor profundidad que el propio Salazar. En el ***El nuevo absoluto*** nuestro comentador señala que la introducción se halla dentro la ortodoxia bergsoniana. Mariano Ibérico sostiene que los artículos que componen este libro tienen una confianza en el espíritu. Luego explica la razón que lo lleva de lo estético a lo religioso

> porque una concepción estética de la existencia, por profunda que se la suponga adolece de un cierto desdén espectacular respecto de los contenidos vitales que examina, mientras que la concepción religiosa toma la vida con la más profunda seriedad metafísica y ética. De esta suerte la religión aparece como la única posibilidad de devolver al hombre en esta época turbada, junto con el sentido cósmico, el sentido interior de la vida.[35]

Sobrevilla, David, op. cit., página 10 y 11.
Sobrevilla, op. cit., página 24
Sobrevilla, op. cit., página 9 y 10.

La importancia de la religión para Ibérico consiste en que esta es un sentimiento que el hombre necesita para ser salvado, ante el escenario de crisis espiritual por la que atraviesa el mundo contemporáneo. Existe una «presente voluntad religiosa» de ser rescatado, aunque no sea un mensaje único. Las opciones para Ibérico ante la crisis son el socialismo y la filosofía del nuevo absoluto.

En la tercera etapa, la de la madurez, David Sobrevilla nos señala que Ibérico se aleja del bergsonismo. Divide su obra madura en tres grandes acápites: uno el relativo a su lucha en la unidad dividida, al descubrimiento del ritmo cósmico, y las ideas vinculadas a la filosofía de la Aparición. En estas obras se aleja del bergsonismo y desarrolla su propia perspectiva filosófica.

En relación con la primera obra, en lo relativo a la tensión que significa el reconocimiento de la unidad dividida, Sobrevilla recoge un artículo titulado ***El viaje del espíritu,*** donde Ibérico por primera vez critica a Bergson «porque da una visión global de la historia de la filosofía».[36] En el libro titulado ***La Unidad dividida,***[37] publicado en 1932, Mariano Ibérico señala que reúne en ese libro «tres ensayos fervorosos y breves. En cada uno se estudia una cierta experiencia religiosa y de todos se desprende la misma lección —trágica y jubilosa— de la vida».[38] En este trabajo reflexionará sobre Pascal, Dostoievsky y Unamuno. Luego escribiría ***Notas sobre el paisaje de la sierra*** en el que aborda una reflexión sumamente interesante sobre el paisaje serrano y su vínculo estrecho con el indio. El tema del paisaje y del espacio aparece de manera privilegiada en este libro. El texto ***El sentimiento de la vida cósmica*** fue publicado, nos dice David Sobrevilla, por primera vez por San Marcos en 1939, y luego en 1946, por la Editorial Losada en Bueno

[36] ***El viaje del Espíritu.*** En Sobrevilla, op. cit., página 61.

[37] Ibérico, Mariano, ***La unidad dividida,*** Lima: Compañía de Impresos ***y*** Publicidad Editores, 1932.

[38] Ibérico, Mariano, op. cit., página 5.

Aires. Mariano Ibérico está interesado con este estudio en mostrar que el universo es vida y no materia inerte.

> Se trata simplemente de reanimar el sentimiento cósmico, la emoción de la vida universal y, dentro de los límites señalados por el carácter principalmente psicológico de este estudio, la idea de que el cosmos es una vida y no una máquina, una unidad sinfónica y no un simple agregado de elementos, y en fin, para emplear la palabra mágica de Jelal ed din, un alma.[39]

La obra de Mariano Ibérico trabaja con bastante insistencia los temas vinculados al espacio y al tiempo. Ambas dimensiones son abordadas desde la perspectiva del sujeto. Las obras en esta orientación son ***La filosofía de la aparición, Perspectivas sobre el tema del tiempo, El espacio humano y la Aparición histórica.*** Como apreciamos, David Sobrevilla ha presentado de manera exhaustiva y con mucho detalle la obra de Ibérico. En la Consideración Final, David Sobrevilla advierte los límites de la obra de Ibérico señalando que este no trabajó los temas relativos a la ciencia ni a la cuestión social. Además, señala que no tuvo un debate con el marxismo, la filosofía tradicional o la analítica. Esto es cierto y la crítica es válida. Pero la crítica no invalida, como lo reconoce el propio Sobrevilla, el verdadero trabajo de Ibérico: una «admirable meditación metafísica». Quizá en ello estuvo su maestría y eso es lo rescatable:

> Se puede caracterizar en conjunto la obra de Ibérico como metafísica: como una gran meditación sobre el absoluto y sobre el ser y el aparecer. Meditación admirable si se tiene en cuenta que nuestro autor ha ido paso a paso despojando a su objeto de las características de intemporalidad, eternidad y trascendencia que una buena parte de la tradición le había otorgado.[40]

[39] Ibérico, Mariano, ***El sentimiento de la vida, cósmica,*** Lima: UNMSM, 1939, página 117 y 118.

[40] Sobrevilla, David, op. cit., página 144.

3.2 *Un alma religiosa y de artista*

La reflexión de Augusto Salazar Bondy sobre Mariano Ibérico

Augusto Salazar Bondy escribe en su estudio, «Historia de las ideas en el Perú contemporáneo», que Mariano Ibérico (1893) es una de las figuras más representativas del pensamiento filosófico del siglo XX. Además de señalar que tiene un «alma religiosa y de artista», presentará la obra de Mariano Ibérico recorriendo algunas de sus ideas filosóficas. Salazar Bondy remarca algunos temas, como el paso del positivismo al bergsonismo, su vitalismo idealista, sus reflexiones sobre la moral, la estética y la religión, sus ideas sobre el absoluto dinámico, el sentimiento de la naturaleza, sobre el simbolismo y conocimiento, y sobre el ser y el aparecer. Nosotros vamos a recoger algunas de estas ideas que nos parecen importantes para realizar nuestro comentario. Estas son: primero, una precisión sobre el bergsonismo y su vinculación con Mariátegui; en segundo lugar, una reflexión sobre el vitalismo idealista; en tercer lugar, la reflexión sobre el absoluto dinámico; la cuarta sobre el sentimiento de la naturaleza; y, finalmente, en quinto lugar, sobre el tema del espacio y el tiempo, el ser y el aparecer.

En relación con el primer tema relativo al bergsonismo, conviene recordar quejóse Carlos Mariátegui acogió a Mariano Ibérico en Amauta y editó un libro cuyo motivo central provenía del pensamiento de Bergson. Mariátegui veía en el bergsonismo, según Salazar, una fuerza de avanzada ideológica capaz de servir a los propósitos del combate socialista, pese a su utilización por los sectores de la derecha política. Mariano Ibérico reconocía en ese momento en el socialismo los más altos valores humanos:

> El significado fundamental del socialismo consiste en el sentimiento de que el hombre necesita **sei** salvado, redimido. Redimido de una iniquidad secular que, consagrando una nueva forma de esclavitud, ha sujetado a los hombres a las leyes de una economía inhumana y los ha convertido en simples medios, o meros instrumentos de producción manejados por el egoísmo utilitario. Por eso el socialismo es

> una liberación, un esfuerzo por reivindicar la humanidad como fin y no como medio, un ansia en fin por resucitar al hombre dentro de sí mismo y por devolverle la plena soberanía de su espíritu. Por eso, en su profundo sentido, es una voluntad reügiosa. Por eso finalmente su eficacia dependerá de su misticismo y de su capacidad para iluminar con una sola esperanza final todas las inquietudes de los hombres.[41]

El tema resulta importante por cuanto nos permite tejer los vínculos necesarios para apreciar la obra de Ibérico y las profundas influencias del espiritualismo en la lucha política nacional.

En relación con el segundo tema del vitalismo idealista, Salazar Bondy afirma que la filosofía de Ibérico está centrada en la afirmación de la vida, la libertad y el ideal. Piensa que las conclusiones de esta filosofía se sitúan en un idealismo espiritualista que identifica la realidad con el espíritu viviente. Para el espiritualismo, el universo es una gran corriente vital. El movimiento de la vida va hacia delante, por eso la übertad es consustancial al espíritu viviente. El campo de acción para esta obra es infinito. «Todo es posible, todo se crea, por el esfuerzo inagotable de la vida, cuya Uama alimentan y propagan los espíritus übres».[42] La vida es idealidad porque en la ideaüdad se expande su fuerza creadora, y supera los límites de lo real.

> La vida es libertad, la materia necesidad; la vida es juventud y actividad, la materia es inercia; la vida es inquietud, la materia es indiferencia. Libertad, juventud, inquietudes que pugnan en el fondo del espíritu individual dando origen a todos aquellos conflictos en que, por una parte, tiende a afirmarse y expandirse la vida, mientras por la otra, la materialidad invasora trata de acumular sus sedimentos sobre la espontaneidad creadora de la conciencia.[43]

Ibérico, M., ***El nuevo absoluto.*** Lima: Editorial Minerva, 1926, páginas 222 y 223.
ídem, página 90.
ídem, página 92.

Para Mariano Ibérico todo lo que existe es el espíritu: «el espíritu es todo; el único enigma y la única clave».[44]

En cuanto al tercer tema, á la idea de un absoluto dinámico, Salazar Bondy reconoce que muchos de los temas como la recuperación de la originalidad de la vida religiosa, el sentido del misterio, la trascendencia y gravedad metafísica del mal, entre otros, fueron cuestiones que Ibérico buscó abordar. En ***El nuevo absoluto*** dice Mariano Ibérico:

> Es fácil observar que el interés concebido en los primeros estudios de esta serie a la vida estética se desplaza en los últimos hacia la vida religiosa. ¿Por qué? Sin duda porque una concepción estética de la existencia, por profunda que se la suponga, adolece de un cierto desdén espectacular respecto de los contenidos vitales que examina, mientras que la concepción religiosa tómala vida con la más profunda seriedad metafísica y ética. De esta suerte la religión aparece como la única posibilidad de devolver al hombre en esta época turbada, junto con el sentido cósmico, el sentido interior de la vida.*[5]

El absoluto debe ser concebido, para Ibérico, desde una orientación religiosa y mística en razón de los problemas de la vida moderna. En esto se diferencia de su maestro Deustua, quien propuso, como hemos visto, su idea que vinculaba el absoluto con la belleza y con la estética.

En cuanto al cuarto tema, el sentimiento de la naturaleza, reconoce Salazar que Ibérico se dedicó al asunto con intensidad. Los libros más importantes son ***El sentimiento de la vida cósmica y*** sus ***Notas sobre el paisaje de la sierra*** que dan cuenta de ello. En el último libro, señala Salazar que se recoge la experiencia del autor en los Andes peruanos y constituye un valor filosófico la aplicación concreta de los puntos de vista teóricos y generales de Mariano Ibérico en un intento de aprehensión no intelectual del mundo físico. En el primer libro, ***El sentimiento de la vida cósmica,*** Ibérico plantea un estudio psicológico descriptivo de

Ibérico, M., *La intuición estética.* En Sobrevilla, op. cit, página 121.
Ibérico, Mariano, *El nuevo absoluto,* páginas 9-10.

las modalidades del sentimiento de la naturaleza y acepta la imposibilidad de precisar el concepto de naturaleza, «cuando de lo que se trata es de describir experiencias vitales y sentimientos concretos que no se prestan a ninguna suerte de manipulación».[46] Está claro el esfuerzo de Ibérico por no racionalizar lo que percibe a ttavés de los sentimientos.

En relación con el último y quinto punto, el ser y el aparecer, Salazar es claro en sostener que para Mariano Ibérico no hay oposición entre espacio y tiempo, sino conforme al vínculo ontológico que une al ser y el aparecer, el tiempo da sentido al espacio y necesita de él para ser manifiesto. Frente a la sobrevaloración del mundo interior —que ya mostraba en su primera versión vitalista-—, esta nueva manera de abrirse al mundo en su realidad fáctica permite un redescubrimiento de la naturaleza física en sus valores propios. Las conclusiones de ***La aparición,*** según Salazar Bondy, mantienen a Mariano Ibérico cerca del idealismo espiritualista. Todo ello en razón de que la tesis es la inherencia de todo aparecer a una forma de ser consciente. Dice Ibérico citado por Salazar que «no hay existencia, sin presencia, no hay objeto sin sujeto y el universo entero es la totalidad de la aparición en el espacio metafísico que llamamos alma».[47]

Augusto Salazar Bondy piensa que la obra de Mariano Ibérico es importante para la filosofía en el Perú porque aborda temas de fondo. Nosotros pensamos que el estudio de David Sobrevilla y las reflexiones de Salazar Bondy nos ayudan a comprender que el pensamiento de Ibérico intentó ser una reflexión o meditación sobre el absoluto. La particularidad es que el idealismo de Ibérico se distingue de cualquier idealismo racionalista. ¿Cómo aborda Ibérico la discusión sobre el absoluto? Quisiéramos señalar algunas reflexiones sobre uno de sus libros para profundizar en el sentido de este absoluto, que parece ser, a juicio nuestro, el eje central de su pensamiento.

[6] Ibérico, Mariano, ***£1 sentimiento de la vida cósmica,*** Lima: UNMSM, 1939, página 7.
[7] ídem', página 170.

3.3 La preocupación por el absoluto, el eje central de su reflexión

Después de revisar las temáticas de la obra de Mariano Ibérico, nos parece conveniente detenernos en el libro titulado ***La unidad dividida.*** Una mirada más en detalle nos permitirá comprender mejor su pensamiento filosófico. Este texto intenta presentar los límites de cualquier lectura racionalista que sostenga la idea de que solo existe un principio único de la realidad. La crítica empieza por señalar que es la filosofía la que ha construido tal abstracción.

> Mientras el alma vive en inmediata relación con el mundo y mientras en su vida el mundo se revela en las formas concretas y radiantes de la imaginación, la filosofía se esfuerza por tejer entre el alma y el mundo la red abstracta de sus interpretaciones, por apagar la luz de las imágenes, por disolver sus formas vivas en la geometría unánime de sus esquemas conceptuales.[48]

Mariano Ibérico da pie a esta crítica a la filosofía porque considera que su esfuerzo es nítidamente racionalista y alejado de la vida. No solo es la ciencia, como argumentaba el positivismo, también es la filosofía la que construye «racionalmente» el mundo. Como se aprecia, Ibérico sostendrá que la filosofía nace de las «floraciones crepusculares» del mito y luego se aparta de él y formaliza un principio único.

> El mito es una sabiduría y es una visión. Y no es el resultado de un proceso reflexivo […]. La reflexión abstracta, la especulación filosófica han nacido como floraciones crepusculares del mundo germinal que es el mito. Originalmente no hacen sino explicitar su sentido latente, más tarde, absorbiéndose en el juego exclusivo de sus deducciones e inferencias han venido en apartarse de ese sentido inicial y a proclamar erróneamente que en la rígida estructura de sus pálidos conceptos inertes nos entregan la sustancia, la ley de la existencia. Así llega el pensamiento a formar la noción de pura unidad, suprema

[48] Ibérico, ***La unidad dividida (Tres ensayos),*** Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad Editores, 1932, página 11.

> abstracción, que asumiendo sin derecho la representación de lo real, fascina el espíritu con ese como reflejo glacial que ella emite.[49]

La discusión está, pues, en los orígenes de la filosofía griega y en su esfuerzo por racionalizar el mundo. No fueron los mitos griegos ni tampoco la religión, y la cristiana en particular, los que han sostenido la existencia de este principio único. Los mitos y la religión han enseñado, más bien, que «la oposición y el ritmo» son la «suprema realidad metafísica». Ibérico lo sostiene:

> Los mitos griegos son las visiones en que la vida universal se revela al alma. La experiencia cristiana es la visión del destino interior del alma misma. Todas esas visiones nos enseñan que la oposición y el ritmo constituyen la suprema realidad metafísica. Y nos entregan algo más: la unidad, pero no aquella en cuya pureza irrespirable se extingue la vida, sino la unidad dividida, contradictoria, trágica de donde el alma extrae conjuntamente su angustia y su esperanza y de cuyo misterio brota la perspectiva innumerable del espectáculo universal.[50]

En el libro que comentamos, Mariano Ibérico estudiará en esta orientación a tres grandes pensadores y espíritus religiosos. Estos son Pascal, Dostoievsky y Unamuno. Lo que los une, para Ibérico, es una semejanza fundamental: «la descalificación del puro pensamiento abstracto para resolver los enigmas supremos y la entrega final del alma, llena de congoja y de duda, a la Misericordia invisible».[51] Esta semejanza expresa el conflicto grave, profundo y trágico de lo que la vida significa, lejos de cualquier intento de racionalización.

[49] Ibérico, op. cit., páginas 11 y 12.

[50] ídem, páginas 17 y 18.

[51] ídem, página 19.

a. El Dios sentido por el corazón
Blas Pascal

En cuanto a Pascal, diremos que Mariano Ibérico se siente identificado con la visión del absoluto que maneja. La obra de Pascal divide precisamente el conocimiento entre un conocimiento de la razón y un conocimiento del corazón. Este último tipo de conocimiento le parece a Ibérico el gran aporte que Blas Pascal hace a la modernidad. Nos recuerda la perspectiva mística de Ruiz de Montoya, quien colocaba el punto de partida en la acción divina.

> Hay pues aquí dos sugestiones: una sobre las maneras de conocer [...] Existen dos grandes formas de conocer: la razón y el corazón. La razón procede por demostraciones, va indirectamente a su objeto. El corazón se transporta al interior, lo conoce inmediatamente. Y su conocimiento se transfigura cuando Dios interviene y con la gracia inicia al hombre en los sagrados misterios de la vida. En este último grado, conocimiento es sinónimo de humildad y amor. Conocer es amar pero es sobre todo disponer el alma para recibir el inefable mensaje de Dios.[52]

La pregunta de fondo para Mariano Ibérico, investigador del absoluto es ¿quién es este Dios del corazón? La respuesta la aporta Pascal recogiendo la idea evangélica de que el que verdaderamente busca, encuentra.

> El orden de la caridad es cosa de sentimiento y en él Dios no es una fría abstracción, no es una simple idea filosófica sino algo concreto y viviente. Por eso la religión no es tampoco una forma de la filosofía sino «Dios sentido por el corazón». ¿Quién es pues ese Dios sentido por el corazón? Es un Dios escondido, Deus absconditus, invisible para quienes solo ven con los ojos de la carne o del espíritu y no con los ojos de la gracia. Ese Dios solo se entrega a quienes le buscan. Y solo le buscan quienes ya le tienen. «Consuélate: no me buscarías si

[52] Ibérico, op. cit., página 35.

> no me hubieras ya encontrado» es la palabra silenciosa que palpita en el espacio de su alma. Y Pascal escribe: «Hay bastante luz para aquellos que no desean más que ver y bastante oscuridad para quienes tienen una disposición contraria».[53]

A partir de esta reflexión sobre Pascal, Ibérico se anima a realizar un juicio que nos parece que descubre el sentido de su pensamiento filosófico. El escepticismo contemporáneo no puede ser revertido ni por la filosofía ni por la moral filosófica. Solo puede ser revertido por la moral del corazón que no es otra que la de Pascal: la de la caridad. Dice Ibérico que «la crisis espiritual en que nos encontramos obedece a que habiendo perdido los hombres la fe en los valores tradicionales, carecen de un punto de apoyo para cimentar las altas aspiraciones del espíritu».[54] Recomendará Ibérico una perspectiva de solución vinculada con la caridad y el amor.

> Ese punto de apoyo no puede darlo la filosofía porque las simples ¡deas son ineficaces sin el sentimiento, tampoco puede darlo una simple renovación del carácter económico porque los intereses como las ideas desfloran solamente la superficie de la vida. Ese punto me diréis lo encontraremos vigorizando la educación moral. Pero hay que distinguir: o esa moral es filosófica y en ese caso resultaría tan ineficaz como la simple filosofía o es una moral del corazón y tiene que ser en ese caso una moral eminentemente religiosa. Los datos del problema que a rodos nos comprende podemos encontrarlos en los órdenes cartesianos de la extensión y del pensamiento; pero la solución solo puede venirnos del tercer orden de Pascal: de la caridad y del amor.[55]

Mariano Ibérico está estudiando a un pensador, como Pascal, que nos parece tiene las mismas pretensiones de mística que él: no solo se trata de conocer el principio, sino de amarlo y unirse a él. Esto lo

[53] Ibérico, op. cit., pagina 40 y 41.

[54] ídem, pagina 48.

[55] ídem, página 48.

hemos apreciado en la tradición mística de la escolástica estudiada en el primer capítulo.

b. Amar la vida antes que al sentido de la vida
Fedor Dostoievsky

En relación con el pensador ruso Dostoievsky, la perspectiva es distinta a la de Blas Pascal. Dostoievsky es cristiano, pero su manera de entender el cristianismo es afirmando la vida sobre el dolor y la muerte. La vida no es la conciencia de la vida, ni es tampoco el sentido de la vida. La perspectiva de Pascal ahondaba en la relación razón y corazón, en tanto que en Dostoievsky la dicotomía se establece en conciencia y sentido de la vida y la vida misma. No es la especulación ni la conciencia lo que le preocupa al escritor ruso, sino la vida misma. Dice Ibérico que «Dostoievsky revive intensamente la experiencia cristiana. Acepta, ante todo, el dolor porque el dolor es vida, y él ama la vida con amor infinito. Apura la copa de todos los tormentos, pero nunca le abandona el placer instintivo, dionisíaco de sentirse vivir. La vida, con su complejidad, con su martirio, es para su corazón bienvenida. Y la embriaguez, el sentimiento inmediato de vivir, es el bien esencial, primario».[56] Eso lo lleva a afirmar, según Mariano Ibérico, que «hay que amar ante todo la vida», dice Alioscha Kamarazov, y agrega con el objeto de acentuar el carácter absoluto, incondicional de ese amor: «antes que el sentido de la vida».[57]

En realidad nos encontramos, según nuestro autor, con un hombre que «goza el vivir». Para Dostoievsky toda vida «es una exigencia de vida» y no de muerte. La exigencia es mayor cuando se vive con mayor intensidad. Ibérico reflexiona y señala que «un amor desmesurado a la vida, un goce infinito de sentirse vivo constituyen la base psicológica de toda su obra». Y se pregunta ¿cómo se explica entonces que

[56] ídem, página 56.

[57] ídem.

Dostoievsky sienta de modo tan intenso la necesidad de ser salvado, el ansia de redención que le hace cristiano? Se explica, según Ibérico, por el hecho de que toda vida es al propio tiempo una exigencia de vida y un temor constante de perderla; de suerte que quienes viven con más intensidad, requieren también más imperiosamente una promesa de abundancia espiritual y de eternidad, promesa que hace Jesucristo a quienes cumplen, como Él, la ley divina del amor y del dolor.[58]

De alguna manera, es cristiano por la promesa de «abundancia espiritual» que significa vivir en la tensión propia de la vida cristiana. Esto quizá explique por qué la negación de la creencia religiosa le produzca, como dice Ibérico, «espanto». Pero ese «reino nefasto del hombre» al que se llega con el ateísmo le sirve para expresar más vivamente lo que siente. Nos dice Ibérico que «Dostoievsky tenía horror al ateísmo y a las consecuencias morales y sociales que él le atribuía. Amaba la creencia porque la increduüdad le causaba espanto. Con la ausencia de Dios se inaugura en su concepto el nefasto reino del hombre donde se enseñorea el egoísmo y donde bajo los nombres de socialismo, racionalismo, pensamiento científico, etc., trabajan incansables los elementos de negación y de rutina».[59] Según Ibérico, es la aceptación de un «momento negativo» en la vida humana que es sustancial a ella y que es necesario entender para comprenderla a cabalidad.

En las palabras dramáticas que Dostoievsky coloca en boca del demonio puede advertirse que hasta este siente la contradicción y la aspiración a la vida. Pero el demonio reconoce que tiene un papel sustancial en la configuración del universo y aleja de sí la posibilidad de su bienaventuranza. El mal es necesario para que el bien se desarrolle.

> Yo me encontraba presente, le cuenta el diablo a Iván, cuando el verbo crucificado se elevó a los cielos llevando consigo el alma del buen ladrón. He oído las aclamaciones de los querubines cantando

ídem, pagina 59.
ídem, página 62.

> Hosanna y los himnos de los serafines que hacían estremecer todo el universo. Pues bien, te lo juro por lo más santo que de buena gana hubiera unido mi voz a aquel coro [...] Mas el buen sentido, la más desastrosa de mis virtudes, me retuvo en los justos límites y dejé pasar la hora irreparable. Porque pensaba yo: ¡Qué pasaría si yo gritara Hosanna! Todo se extinguiría en el mundo, nada daría señales de vida.

Frente a lo que Ibérico reflexiona señalando que existe una necesidad vital que «prescribe la existencia del eterno No, frente al espíritu creador y afirmativo, un profundo misterio metafísico que instituye la división del ser y la guerra implacable como condición de la realidad [...] Pero el diablo tiene nostalgia, quiere volver, con lo cual denuncia su origen divino y postula la superior categoría del bien y del amor».[60] Para Ibérico, Dostoievsky enfrenta la división y la falta de unidad en el deseo de vivir, que es más intenso que la conciencia de estar vivo. La lucha por la vida no puede confundirse con la mirada objetiva de la misma. Si con Pascal la vida estaba en una intensa comunicación con el corazón, con Dostoievsky asistimos a la exaltación de la viva misma en detrimento de la conciencia de estar vivos.

Nos señala nuestro autor que el hombre moderno es en cierto modo «el desolado personaje de Dostoievsky, Marmeladov, que no sabe a dónde ir». Y continúa Mariano Ibérico con su reflexión al percibir que el mismo ser humano ha denunciado como falacias los valores que antes dirigían sus esfuerzos creando con ello un espacio a la esperanza. Al rechazar estos valores no queda otra que una mirada trágica de la existencia.[61] Para Ibérico, «hay dos categorías de espíritus: la de quienes colocan sobre todas las cosas el sentido de la vida; la de quienes, como Alioscha Kamarasov, aman la vida antes que el sentido de la vida. A los primeros ya no les queda sino morir, puesto que han descubierto que la

ídem, páginas 63 y 64.
ídem, página 135.

vida no tiene sentido, a los segundos les toca encontrar en la desesperación la esperanza y en la propia tragedia la alegría».[62]

c. La vida que nace de la desesperanza
Miguel de Unamuno

En relación con Unamuno, dice Mariano Ibérico que lo que en él se aprecia es la «declaración franca» y la contradicción entre el sentimiento y la razón. «El corazón quiere vida y la razón le ofrece la muerte».[63] Este es su dilema de fondo. Quizá encuentra en la obra de Unamuno una explicación al sentimiento trágico de la vida porque dice Ibérico que «la razón, lejos de orientarse a satisfacer las necesidades vitales que le dieron origen se emancipa de ellas y, buscando el conocimiento puro, se vuelve antivital. Provoca entonces por su oposición, a los designios más hondos del alma, así el sentimiento trágico de la vida, como los esfuerzos desesperados por poner la razón antivital al servicio del hambre trascendente de inmortalidad».[64] Unamuno piensa que en esos esfuerzos la religión católica ocupa un lugar importante porque es «la religión cristiana que con mayor fuerza afirma y que más hondo significado confiere a la voluntad de la eternidad».[65] El cristianismo, según él, «disimula que soluciona el conflicto espiritual de cuyo fondo brota el sentimiento trágico de la vida. Conflicto pronto a definirse, como una lucha a muerte entre la voluntad que se obstina en vivir y la razón que le opone sus negaciones perentorias [...] Como el amante en la exaltación de un amor contrariado, así Unamuno al estudiar el duelo entre razón y vida se empeña en abolir las posibilidades de su esperanza».[66]

ídem, página 135.
ídem, página 79.
ídem, página 81 y 82.
ídem, página 82.
ídem, página 85.

Mariano Ibérico lo dice en sus términos al sostener que la razón es enemiga de la vida porque es en el fondo materialista y monista. Materialista, en el sentido que ella resuelve la realidad en un conjunto homogéneo de movimientos calculables; y monista, en el sentido que suprime las diferencias que nos individualizan, en beneficio de una unidad impersonal.[67] La razón no está a favor de la vida: «de todos modos trabaja en contra de la vida que es multiplicidad y cambio imprevisible y de la inmortalidad que requiere la perduración de un núcleo personal e irreductible».[68]

En una de las partes en que Mariano Ibérico divide su reflexión sobre Unamuno aborda el tema de la desesperación, que denomina la filosofía de la desesperación. Ibérico enfrenta un tema importante y desafía con él a la filosofía; nos referimos al tema de la inmortalidad. «Sin inmortalidad la vida no tiene sentido, digan lo que quieran los filósofos». Es por eso, continúa Ibérico, que «cuando la razón —de suyo desconsoladora y disolvente—, al par que denuncia la inmortalidad como una quimera, presume brindar al alma un motivo de contentamiento interior y de esperanza, es más desconsoladora todavía». Quizá por ello le parece que es necesario que la «razón ruede por su pendiente natural hasta hundirse en el más profundo escepticismo, que en ese fondo ha de encontrarse con el indeclinable anhelo del corazón y de tal encuentro saldrá una base —terrible base— de consuelo».[69] La preocupación de Ibérico se desarrolla en el anáfisis de la «desesperanza». «Ahora bien, ¿cómo es esa vida que de la desesperación nace y a la desesperación conduce pero que tiene la virtud maravillosa de restituirnos incesantemente lo que nos quita y de mantenernos así desesperados, en una constante espera?»[70]

ídem, páginas 86 y 87
ídem, páginas 86 *y* 87
ídem, página 93.
ídem, página 94.

Lo que tiene en mente Mariano Ibérico es resaltar dos grandes ideas en su balance de la obra de Unamuno. Una relativa a la inmortalidad y otra relativa al servicio de la humanidad. El «anhelo irrefrenable» de inmortalidad de la conciencia lleva a la vez de extenderla, multiplicarla, insinuarla «en todos los misterios y en todas las posibilidades de lo creado» a enfrentarla con la angustia de la muerte. Esto lleva a la «desesperación no poder serlo todo sin dejar de ser nosotros mismos» e incluso a transferir «a las cosas inanimadas nuestra congoja íntima».[71] Para Ibérico, el quijotismo del que hace gala Unamuno es tratar de «vivir como si la inmortalidad fuera efectiva».[72]

De este punto es comprensible una conducta humana diferente para con los semejantes. Dice Ibérico que:

> el propio anhelo de inmortalidad determinará nuestra conducta para con nuestros semejantes, inspirándonos en primer término un amor compasivo por ellos y luego impulsándonos a grabar en sus almas nuestra huella. Porque la conservación egoísta ***y*** cerrada de una mezquina individualidad no basta a un alma verdaderamente religiosa y apasionada. Esta quiere acrecentarse, difundirse, ofrecerse a los demás como alimento y a su vez nutrirse de ellos.[73]

Esta es una nueva manera de entender la antigua experiencia mística que combina la acción con la contemplación, de la contemplación del absoluto a la vida social y activa. Es la dinámica que nace de una intensa vida interior.

> Lejos de mantenerse en una estéril actitud espectacular el amor religioso lucha en una cruzada incesante por llevar las almas al camino de la inmortalidad y de la salud. Mas en ese empeño por penetrar en las otras almas y por extender hasta el infinito nuestra propia vida, al par que entramos en contacto con una realidad más vasta y más verdadera

ídem, página 97.
ídem, página 109.
ídem, página 110.

> que la nuestra —la realidad colectiva, la comunidad social— sentimos nuestra profunda solidaridad con ella [...].[74]

La conclusión de Ibérico sobre la reflexión de vida en tensión que tiene Unamuno quiere rescatar la pugna entre la razón y la vida. «No he querido disimular bajo una apariencia arquitectural sus contradicciones íntimas, ni condensar en unas cuantas páginas su inagotable riqueza. He dicho que la oposición entre razón y vida es el fondo más profundo de dicha experiencia y he procurado mostrar cómo de ese conflicto nacen todos los demás que constituyen la vida religiosa».[75] Esta reflexión satisface el esfuerzo del filósofo porque «en cuanto al interés metafísico, todo él se concentra alrededor de este motivo inagotable y profundo: la realidad es oposición».[76] Pero hay algo que queda abierto y que Mariano Ibérico descubre con interés, luego de pensar en el tema de la desesperación.

> Hay además de la desesperación, en el contenido más hondo de esta vida, un elemento esencial, a saber: el sentimiento de presencia. El hombre religioso y sobre todo el místico siente a Dios como algo indefinible, inefable, pero presente, lo siente sobre todo como una realidad dominadora, a veces adorable, a menudo terrible, ante la cual se niega y en cuya inmensidad quisiera absorberse el alma individual.[77]

Para concluir, diremos que la angustia de Ibérico es una angustia religiosa y es claro que está totalmente identificado con los autores que ha desarrollado. Los tres son profundamente religiosos. Pascal, Unamuno y Dostoievsky expresan lo que Mariano Ibérico quiere manifestar con la presencia permanente del absoluto en la vida humana que la parte y la divide. Además, nos parece que no es casualidad que Mariano Ibérico

ídem, páginas 110 y 111.
ídem, página 131.
ídem, página 133.
ídem, página 132.

nos recuerde el camino de la contemplación propuesto por Antonio Ruiz de Montoya. Ruiz de Montoya, recordemos, empezó con la idea de la «presencia de Dios» que le fue enseñada por el indio Ignacio en una de las reducciones. Esa presencia divina es la que afirma la vida y la desgarra. Parece que la preocupación por el absoluto tiene en el Perú una importancia que atraviesa los siglos.

> Y tal es la suprema enseñanza del drama interminable en que la vida y la muerte se confrontan para la mayor gloria de la vida; si no te angustiaras y murieras no vivirías: en el dolor profundo de tu angustia que quiere vivir y que muere, allí está la vida. Esa es la vida.[78]

4. PEDRO ZULEN Y LOS PROBLEMAS CON EL ABSOLUTO

> ¿Qué es nuestro mundo? ¿Qué es mi espíritu? ¿Qué es esto que me envuelve? ¿Qué es ese algo inconfundible, perenne, activo, que siento en mi? La filosofía no lo ha dicho hasta ahora, no debemos desear que lo diga, aún si pudiera decirlo. ¿Qué estudiamos, qué aspiramos en las páginas de los hombres que pensaron, que pensaron en la ilusión de que pensaban para satisfacer el deseo humano de internarse en el más allá? Aspiramos el alma de esos hombres que surge real, concreta, germina de esas páginas para mostrárnoslas en rodas sus características individuales y probarnos con la más clara y decisiva de las evidencias la eternidad del mundo espiritual.[75]

La obra de Pedro Zulen siempre nos ha parecido profunda y desconcertante. Usamos la palabra desconcertante en el sentido de que plantea cuestionamientos de fondo a la filosofía que había derrotado al positivismo. El análisis y la crítica de la filosofía bergsoniana nos parece el tema de fondo de su filosofía. Decir esto no es poca cosa para un

[78] ídem, página 136.

[79] Zulen, Pedro, ***Del Nohegelianismo al neorrealismo. Estudio de las corrientes filosóficas en Inglaterra y los Estados Unidos desde la introducción de Hegel hasta la actual reacción neorrealista,*** Lima: Imp. Lux de E L, Castro-Pacae 932, 1924, página 67.

pensador que vivió, en realidad, muy pocos años, y nos privó con su muerte de mayores desarrollos para el pensamiento.

Pedro Zulen nació en 1889 y murió en 1925.[80] Según Salazar Bondy, su personalidad destaca por su probidad intelectual, su agudo sentido crítico y su fina sensibilidad. Fue director de la Biblioteca de San Marcos que hoy día lleva su nombre. Cabe destacar su incansable preocupación por los problemas sociales y políticos del país, en especial por el problema del indio. Durante años fue el verdadero motor de la Asociación Pro Indígena. También, como muchos intelectuales de la época, los temas de educación y del arte estuvieron entre sus intereses. La obra filosófica de Zulen se compone de tres libros: ***La filosofía de los inexplicable,*** escrito en 1920; ***Del Neohegelianismo al Neoliberalismo,*** en 1924; y los ***Programas de Psicología y Lógica,*** en 1925. También escribió artículos sobre cuestiones sociales y políticas. Nosotros en este trabajo haremos comentarios sobre los dos primeros libros.

4.1 *La concreción práctica del pensamiento y su resultado*
La valoración de la ciencia

Nos parece que el esfuerzo de Zulen es darle a la ciencia su verdadero lugar. Como todos los pensadores contemporáneos está influenciado por el positivismo. Pero el positivismo, como vimos, tiene varias entradas y perspectivas. Zulen, en realidad, estará influenciado por el pragmatismo. Habría que reconocer que el pragmatismo no puede ser confundido necesariamente con el utilitarismo. Lo decimos porque conviene situar la obra del pragmatismo a la luz de las teorías a las que dio origen en términos sociológicos, como fue el caso, por ejemplo, de la obra de George Mead.[81]

[80] Salazar Bondy, Augusto, ***Historia de las ideas del Perú Contemporáneo,*** Lima: Francisco Moncloa, Editores S.A, 1965, Tomo II, páginas. 267 a 282.

[81] Mead, George Herbert, ***Espíritu, persona y sociedad, desde el punto de vista del conductismo social,*** Buenos Aires: Paidós, 1972.

Zulen está preocupado por problemas epistemológicos y eso lo acerca a las corrientes de influencia inglesa y norteamericana más que a las francesas. Quizá en el esfuerzo por plantear claridad y seriedad en el conocimiento, Zulen comulga con la idea de que un pensamiento es válido cuando tiene un sentido práctico. La concreción práctica del pensamiento y su resultado evidencia la corrección de la proposición. Dice Zulen, en ***Filosofía del error,*** que «[...] los pragmatistas han sido muy cuerdos al proclamar que no hay verdad ni error. Lo único que hay son resultados».[82] Esta postura de Zulen tiene una vertiente que lo enlaza con el positivismo pragmatista y ciertamente está bastante lejos de la filosofía espiritualista.[83]

El esfuerzo de Zulen está centrado en salvar el conocimiento y la ciencia del mundo de las conjeturas. El positivismo, al estilo de Comte, no resuelve el problema de la ciencia, al contrario, lo profundiza. Una salida racionalista no es la mejor manera de encarar la critica a un pensamiento escolástico. Pero Zulen piensa que el bergsonismo no acierta en un planteamiento consistentemente científico y queda solo en especulación. Esto lo obliga a buscar soluciones en otro tipo de filosofía.

Este esfuerzo de Pedro Zulen, según Salazar Bondy, no llega lejos. Cuatro años después de estos escritos cambia de parecer y critica al asociacionismo por reducir todos nuestros conocimientos a los datos de la experiencia. En realidad, considera que el empirismo tampoco es la salida.

En 1914, en su crítica a Spencer desde su artículo ***La vida según Spencer,*** su pensamiento se reorienta. Muchos piensan que pudo reencontrarse con la filosofía bergsoniana y espiritualista, pero la búsqueda de un principio firme para la ciencia persiste, y él sabe que el bergsonismo no es una garantía que afirme el pensamiento científico. Podemos

[82] «Filosofía del error». En: ***Contemporáneos,*** Lima: 1909, Año I, página 11.

[83] «La crisis filosófica contemporánea». En: ***Contemporáneos,*** Lima: 1905, año I, página 118.

pensar que la crítica al dogmatismo positivista se ha hecho desde la experiencia de una teoría ***relativista*** de la verdad que tiene su asidero en una perspectiva científica que se inaugura con Albert Einstein. Bergson, finalmente, seguidor de Einstein, redescubre un mundo de subjetividad que lo aleja de una postura positivista, e incluso de la preocupación vinculada a la investigación de carácter más científico. Por ello, Zulen piensa en un replanteamiento de la ciencia.

4.2 La inconsistencia de unos y otros: Bergson y los pragmatistas

Nos parece conveniente presentar muy sucintamente las ideas de Zulen sobre Bergson y sobre la tradición inglesa y norteamericana. Más que un recuento de su obra nos interesa desentrañar lo que estaba en el fondo de su pensamiento.

Hemos avanzado en advertir que su preocupación es netamente epistemológica en la búsqueda de un asidero para el conocimiento y, naturalmente, para fundar la práctica. Esta preocupación epistemológica es típica del pensar filosófico, que busca una manera adecuada de acercarse a la verdad. Pedro Zulen es, además, un hombre práctico y necesita criterios estables para pensar la conducta política y social. La intención no es superficial, sino todo lo contrario: es la exigencia razonable de todo pensamiento filosófico que se considere serio y consistente.

a. La contradicción en el pensamiento de Bergson

Es relativamente conocida su posición sobre Henri Bergson en la ***Filosofía de lo inexplicable.*** La crítica reconoce el aporte de Bergson al restaurar el papel de la conciencia, pero se torna crítica cuando Bergson intenta llevar a todos los terrenos esta visión que no deja de ser menos racionalista que la de los racionalistas a los que Bergson critica. Dice Zulen:

> [...] la filosofía de Bergson en su primera fase de restauradora de los fueros de la conciencia significa una contribución positiva y duradera

> de la Filosofía, no así cuando pretende darnos una visión propia del conjunto de todo lo que existe, porque entonces cae en un terreno que, no por ser más sutil y más ingenioso, es menos racionalista que el del intelectualismo que precisamente quiso sobrepasar.[84]

El recurso de la argumentación de Zulen está en el advertir la contradicción en el pensamiento bergsoniano. Como dice Margarita Velasco en su artículo ***Pedro Zulen y su inexplicado:***

> [...] además de ser una filosofía compuesta de ideas anteriormente planteadas, sean en psicología o filosofía, propiamente, hay dos «bergsones»: uno intuicionista y uno lógico. Ambas posiciones se encuentran unidas y se contradicen; por ello, el sistema entero se disuelve en palabras. Es decir, llenan vaguedades, imprecisiones e inconsecuencias los escritos de Bergson.[85]

El grueso de la argumentación se mueve dentro de esta perspectiva. El mismo Zulen la desarrolla:

> El argumento de Bergson es decirnos que la realidad, objeto de la filosofía, es inexpresable, y lo que nosotros alcancemos será solo ***sentible,*** pero de ninguna manera ***expresable,*** porque nuestro lenguaje ha sido creado por nuestra inteligencia en relación con el mundo de la materia inerte, es inadecuado para expresar la vida. Nuestra inteligencia que se ha habituado a la geometría exterior nos dará palabras «que sugerirán siempre una imagen demasiado geométrica» [...] Bergson establecerá enronces dos clases de conocimiento: el conocimiento mediante la inteligencia y el conocimiento mediante la intuición. Por el primero retendríamos de la realidad moviente solo inmovilidades eventuales, con las que crearíamos símbolos que nos permitirían en cierta medida prever el porvenir y gobernar sobre la naturaleza. Por

[84] Zulen, Pedro, ***La filosofía de b inexpresable: bosquejo de una interpretación y una critica de la filosofía de Bergson por Pedro S. Zulen,*** Lima: Impreso en los Talleres Tipográficos de Sanmarti ***y*** Cía, MCMXX, páginas 21 y 22.

[85] Velasco, Margarita, «Pedro Zulen y su inexplicado». En Castro Augusto, Filosofía y sociedad. Lima: Red para el Desarrrollo de las Ciencias Sociales, 2003, página 208.

> el segundo nos transportaremos al interior del devenir mismo, nos instalaremos en lo moviente. Con el primero haríamos la Ciencia; con el segundo, la Filosofía.[86]

La crítica de Zulen apunta a presentar una dualidad que deja al descubierto que Bergson no es tan intuicionista como se propone. Según nuestro autor, presenta una metafísica fundada en la intuición, pero la metafísica propuesta es la misma que la antigua metafísica. La crítica de Zulen es consistente, porque no se puede sostener un criterio intuicionista con una argumentación racional a la vez. Además, hay un conflicto: de «algo» intuido poco es lo que se puede decir. Zulen señala que: «En la obra de un pensador se descubre siempre un contraste entre lo que ha querido decir y lo que a primera vista, por decirlo así, aparece en su lenguaje. Al menos, se ve que el pensamiento desborda lo escrito».[87]

¿Qué es lo que «desborda» en Henri Bergson? ¿Con qué reemplaza Bergson el racionalismo? Según, Zulen con una propuesta vinculada a la psicología. La psicología habla de una interiorización y de una conciencia interna. Pero la observación de nuestro autor es contundente: la psicología, aunque pueda estudiar la conciencia y la interioridad, no puede confundirse ni con la conciencia ni con la interioridad.

> La intuición coge una movilidad, un flujo, una duración, un devenir, un capricho, un progreso, una creación, una libertad, un élan, pero de ello no se puede inferir necesariamente que lo absoluto sea una de esas cosas, como del aspecto simplificado del tejido no pudieron inferirse las células, aunque estas diesen lugar a ese aspecto. Movilidad, flujo, duración, devenir, cambio, progreso, libertad, élan, serán, pues, únicamente, un aspecto de la realidad exterior misma en la intuición, pero no la realidad exterior misma.[88]

Zulen, op. cit., página 28.
ídem, páginas 33 y 34.
ídem, página 48.

La confusión bergsoniana, según Zulen, está en creer que por el hecho de reconocer la conciencia y la intuición, tenemos la posibilidad de conocer lo que esa conciencia puede intuir o conocer. Tenemos la impresión que Zulen señala que la filosofía de Bergson ubica el asunto, pero no lo puede definir. Bergson se ha acercado al lugar desde donde puede ser ubicado el absoluto, pero no nos puede decir nada de él. La verdad como tal permanece ajena y lejana.

> Del hombre, claro es que forma parte del mundo pero no sabe qué será ese mundo por solo el conocimiento intuitivo de sí mismo, porque de ser así quizás sabría ya, después de tantos siglos de filosofar, de dónde viene, para qué está aquí, y qué será de él después de la muerte.[89]

Según Zulen, Bergson nos indica el punto, pero no puede penetrar en la esencia del asunto que propone. En realidad, el bergsonismo se queda en medio camino, pero no logra definir su objeto. Bergson determina la casa, pero no puede decirnos qué hay en ella. Esto quizá explique el alejamiento de Mariano Ibérico del bergsonismo. Siglos atrás, el pensamiento místico y contemplativo de la escolástica intentó ingresar al «castillo», como señalaba Ruiz de Montoya. Mariano Ibérico transitaba también por esas «montañas» del espiritualismo. No olvidemos que Pedro Zulen le dedica el libro ***Del neohegelianismo al neorrealismo*** a Mariano Ibérico diciendo: «A Mariano Ibérico Rodríguez, que descendió de la montaña a guarecerse en el sol crepuscular del lago».[90] Aquí lo interesante es que Ibérico «descendió» de la montaña y eso es muy importante para Zulen por las razones prácticas que hemos mencionado. Aunque probablemente Zulen haya estado buscando cómo acceder al absoluto.

[89] ídem, página 48.

[90] Zulen, ***Del Neohegelianismo al neorrealismo. Estudio de las corrientes filosóficas en Inglaterra y los Estados Unidos desde la introducción de Hegel hasta la actual reacción neorrealista,*** Lima: Imp Lux de E L, Castro-Pacae 932, Dedicatoria, 1924, página 3.

La crítica a Bergson por parte de Zulen es dura. Este está interesado no solo en definir la intuición que reconoce como forma de conocimiento humano, sino de ingresar a la explicación, vale decir a una metafísica del absoluto. No obstante, el bergsonismo no lo puede hacer. Así, «[...] el bergsonismo queda así reducido a un ilusionismo psicológico, a un espejismo de la duración real, que en cuanto quiere constituir un sistema filosófico no avanza más que el agrietado racionalismo».[91]

Recordemos que la exigencia de Pedro Zulen apunta a la verdad científica. Quiere explicaciones racionales que den cuenta de lo que es real. No se satisface con solo una mirada subjetiva o intuitiva del mundo. Quiere tener una mirada objetiva de la realidad. La apreciación del bergsonismo como un ilusionismo psicológico muestra de paso los límites de los aportes de la psicología de la época al pensar idealista. Las ideas no pueden ser definidas por la conciencia psicológica del yo, aunque este las intuya.

> ¿Qué es, pues, esta realidad que me circunda y que está en mí? Misterio tras misterio que ningún lenguaje podrá explicar. Estamos, vivimos en el absoluto, no hay la menor duda; pero cuando queremos representarnos lo que el absoluto pueda ser, cualquiera que sea el modelo bajo el cual nos lo representamos, platonizamos».[92]

b. Los límites del pragmatismo y la lucha por los derechos civiles
La Asociación Pro-Indígena en el Perú

En sus otros textos se revela la actitud de una tensión entre el pensamiento científico y la metafísica. En ***Del Neohegelianismo al Neorrealismo,*** presenta de manera ordenada el sentido de la evolución del pensamiento contemporáneo, que él asocia con el pensamiento inglés y norteamericano. Su esfuerzo está en presentar las posiciones

Zulen, op. cit., página 58.
Zulen, op. cit., página 62.

filosóficas típicas del idealismo, con su propuesta metafísica, por un lado, y por otro, las posturas pragmáticas y neorrealistas, que como sabemos son contrarias a la especulación. La crítica en ambas perspectivas es clara. A la tendencia idealista le reconoce su esfuerzo por intentar comprender la significación del espíritu en la realidad. A la tendencia realista o pragmática se le señala que «no ha resuelto, pues, nada [...]» y recalca que esta ha negado «la única realidad concreta de que tenemos entera certeza»,[93] refiriéndose a la posibilidad del absoluto. «[...] la religión sin creencia y sin Dios; una moral que no mira más allá de las satisfacciones inmediatas y completas que proporciona el mundo estrecho de la experiencia y la utilidad; una vida, en fin, sin interioridad».[94]

Nos parece importante detenernos en su posición de defensa ardorosa de Bertrand Russell al final de su libro ***Del neohegelianismo al neorrealismo.*** Esta defensa es bastante indicativa de la posición de Zulen y puede descubrirnos sus verdaderos puntos de vista.

> La obra, las ideas, las campañas de Russell envuelven un concepto activo y elevado de la vida, que abre a nuestros ojos a los pobres y los oprimidos y da forjamiento a los ideales de justicia y de mejoramiento social. Si la vida fuera únicamente un impulso, un ***élan,*** cuya pureza la palpamos solo en las intimidades de la conciencia, según el concepto de Bergson, no pasaríamos de una concepción contemplativa y fría, que ha interiorizado de antemano al mundo exterior; que no sabe nada de problemas sociales ni de sufrimientos humanos; y que favorece el egoísmo.[95]

Siempre nos pareció que su activa participación como líder de la lucha por los derechos de los indios en el Perú tenía una nítida argumentación filosófica. Nos parece que está claro que la crítica a Bergson

ídem, página 46.
ídem, página 64.
Zulen, op. cit., página 85.

está en relación con su visión contemplativa de la conciencia, que en lugar de salir hacia el mundo exterior se queda en los pliegues de la conciencia interior. Para Zulen, como acabamos de señalar, es una contemplación «fría» del absoluto que no sabe nada de los «sufrimientos humanos».

El trabajo de Zulen por los indios del Perú solo nos recuerda las acciones de hombres como Bartolomé de Las Casas y Antonio Ruiz de Montoya, quienes no solo se contentaron con el conocimiento racional de Dios, sino que intentaron vincularse con él. El vínculo de la unión con Dios los llevó a una intensa práctica social y humana. Zulen aparece como un místico y como un pragmático, pero a la altura del siglo XX. El absoluto está en la vida. Afirmación que sintetiza sus ideas y las de su amigo Ibérico. Nos dice «vivimos en el absoluto, no hay la menor duda». Ese absoluto que no es posible representar puede transformarse «en un concepto activo y elevado de la vida que abre nuestros ojos a los pobres y a los oprimidos». Zulen está en el Perú y su Campaña Pro-Indígena significó un cambio radical en la comprensión de los problemas sociales de la época.

Podemos pensar que el espíritu de Zulen albergaba la esperanza de conocer más sobre el absoluto. La dirección de los estudios filosóficos —pensó— quizá iban en esa dirección. En su obra aflora la certeza de la vida espiritual como una forma privilegiada de la realidad que es preciso conocer y que ese conocimiento es hacer verdadera filosofía.

Su temprana muerte truncó una filosofía que pudo desarrollarse mucho más. Sin embargo, la perspectiva abierta es sumamente sugerente. La crítica al bergsonismo cierra una etapa abierta con el pensamiento de Alejandro Deustua y Mariano Ibérico y nos ofrece un ingreso a nuevas filosofías y temáticas. El pensamiento de Zulen muestra los h'mites del espiritualismo y los límites del positivismo. Más allá de la razón está el misterio o el absoluto. Su preocupación por lo relativo del conocimiento humano se convierte así en una nueva aventura mística y metafísica. La filosofía «no es ciencia hecha, no es

una matemática de la realidad» y reconoce Zulen que: «[...] enseñar a filosofar es poner nuestras facultades en disposición de recibir la primicia que ofrece la rosa de lo real antes de ser arrancada por los dedos del raciocinio».[96]

[96] «La Modernidad de Kant». En: ***Boletín Bibliográfico de la Biblioteca de la Universidad Mayor de San Marcos,*** 1924, Vol. L No. 8-9, página 116.

CAPÍTULO 5

Filosofía y liberación

De todas los temas abordadas por los filósofos contemporáneos en el Perú nos ha parecido interesante trabajar el de la liberación. Nos parece que este se articula bien con los desafíos y problemas por los que ha atravesado la filosofía en el Perú. Recordemos que los tiempos actuales han estado caracterizados por el balance y el papel de la filosofía en nuestro medio, por severos conflictos políticos y sociales, y por el deseo de responder a los desafíos que demandaba un mundo tan complicado y turbulento, como ha sido el Perú de las últimas décadas del siglo pasado.

En este último capítulo presentamos nuestras reflexiones sobre la filosofía contemporánea en el Perú, donde estudiaremos la obra de Augusto Salazar Bondy y Noé Zevallos. Las ideas de estos dos filósofos son relevantes para nuestro estudio, para la comprensión de la filosofía contemporánea en el Perú y para desarrollar los temas vinculados a la libertad. Es el caso de Salazar Bondy, por ejemplo, con sus trabajos sobre la historia de las ideas en el Perú contemporáneo, sobre la cultura de dominación y sobre temas de educación, y es también el caso de Noé Zevallos, con sus estudios sobre Toribio Rodríguez de Mendoza, sobre problemas de educación y sobre el sentido de la mística y contemplación cristiana. En razón de ello es que hemos considerado importante su estudio en este capítulo final.

Los dos filósofos que trabajaremos ya no están con nosotros, aunque muchos tuvimos la suerte de conocerlos. Ciertamente, no son los únicos que han hecho filosofía en el Perú en las últimas décadas del siglo XX. Muchos pensadores importantes todavía están activos, investigando y ejerciendo la docencia en filosofía, como es el caso de Francisco Miró Quesada, María Luisa Rivara de Tuesta, David Sobrevilla, Salomón Lerner, Federico Camino y José León Herrera, por citar algunos ejemplos notables. Nuestro criterio ha sido el de trabajar las ideas de filósofos que ya no se encuentran con nosotros, porque ello facilita una mirada desapasionada de sus ideas y de sus obras.

En efecto, alguien podría decir que ya hay varios ausentes y que no están siendo estudiados. Efectivamente, eso es cierto. Pero conviene recordar lo señalado al principio, que nuestro interés no es hacer una historia de la filosofía en el Perú, sino una reflexión sobre la filosofía entre nosotros. En este sentido, no solo en este capítulo, probablemente en todos los demás hay ausentes. Pero insistimos en que nuestro objetivo es una reflexión sobre la filosofía y por ello hemos consideramos que las ideas de los autores seleccionados nos ayudarán a resaltar elementos que consideramos claves en nuestra tradición filosófica.

La elección de un solo tema —la liberación— y de un par de autores —Salazar y Zevallos— puede expresar la complejidad y la maduración de la filosofía entre nosotros en este tiempo. Hoy, los estudios de filosofía son diversos y complejos. Existen trabajos sobre importantes temas, así como sobre autores y épocas diferentes. Tenemos estudiosos de la filosofía analítica, del lenguaje, de la lógica, de la hermenéutica, de la axiología, de la ética, del derecho, de la ciencia y de la estética, pasando por temas nuevos como la interculturalidad, los derechos humanos y civiles, los estudios culturales, el medio ambiente y estudios sobre las filosofías de otros lugares en el mundo, como las filosofías orientales, por poner un ejemplo. Además, contamos con especialistas en autores clásicos antiguos y modernos, así como de autores contemporáneos y de

diversas nacionalidades. La filosofía se ha desarrollado bastante en estos últimos tiempos y eso muestra su vitalidad y sus perspectivas futuras.

Nuestra elección está mediada —como acabamos de sostener— por los problemas de corte más nacional, diríamos, quizá político, social e incluso religioso, y los autores elegidos se ubican en esa orientación. Conviene, además, recalcar que los autores mencionados se han preocupado de reflexionar sobre la filosofía en el Perú, probablemente mucho más que otros, lo que los hace bastante sugerentes y relevantes para este trabajo.

1. DOMINACIÓN Y LIBERACIÓN
EL PENSAMIENTO DE AUGUSTO SALAZAR BONDY

1.1 La realidad de los objetos *irreales*
La tesis doctoral de Salazar

Partiremos de la investigación que Salazar Bondy desarrolla en su tesis doctoral, la cual se centra en lo que él llama el ser ***irreal.*** Este es un tema medular para Salazar, y, desde nuestro punto de vista, la base de sus posteriores estudios. Salazar plantea que el ser irreal está pensado como una aproximación a la compleja problemática de la llamada ***irrealidad,*** y de las relaciones de esta con la ***idealidad}*** De acuerdo con su planteamiento, queda claro que la importancia tanto ontológica como gnoseológica del tema no puede ser puesta en duda. La llamada ***irrealidad*** tiene además una importancia significativa en las dimensiones histórica y antropológica. En realidad, este campo de investigación constituye un espacio donde, en palabras de Salazar, se «desenvuelve buena parte de la vida espiritual humana».[2] Así, nuestro autor piensa que «en el arte, en la mitología, en la religión, en el derecho y también en la actividad científica,

Salazar Bondy, Augusto. ***Irrealidad eIdealidad.*** Lima; Editorial San Marcos, 1958.
Salazar Bondy, op. cit., página 11.

los entes irreales son personajes siempre presentes y de primer rango».[3] Estas ideas nos parecen relevantes porque Salazar Bondy está tomando en consideración a la cultura humana y sus manifestaciones como el espacio central de conocimiento científico y filosófico.

Las preguntas razonables que nos hacemos y que se hace nuestro filósofo para encarar esta investigación es por el sentido filosófico de esta ***irrealidad.***

> Pero esta itrealidad ¿qué significa filosóficamente?, ¿cuáles son los límites de su vigencia ontológica?, ¿cuáles sus relaciones con el mundo real?, ¿qué función desempeña en el existir humano? Estas y otras cuestiones deben ser planreadas por la filosofía, porque descubren el horizonte de una ingente problemática capaz de constituir uno de sus capítulos más apasionantes y fecundos.[4]

Salazar Bondy emplea el nombre de ***objetos irreales*** para enfrentar la discusión, aunque el término nos parezca en sí contradictorio. Son objetos que, según él, tienen una doble comprensión, puesto que por su función semántica tienen una cierta naturaleza objetiva y por no ser parte de la realidad física no la tienen. Queda claro que esta ***cierta*** naturaleza objetiva no se refiere al tema de la existencia al estilo de los objetos reales, más bien alude a un ser específico y peculiar a dichos objetos.

De la investigación realizada, Salazar Bondy extrae algunas conclusiones y tareas que es menester comentar. En primer lugar, señala que queda una tarea importante por realizar: «investigar los modos de constitución de lo no-real en general y de sus especies o tipos».[5] Esta primera conclusión será, a juicio nuestro, la base de cualquier investigación filosófica futura, como veremos más adelante.

En segundo lugar, la importancia de esta investigación radica en que estos objetos irreales son cuestiones relativas al orden de lo estimativo;

[3] Salazar Bondy, op. cit., pagina 11.

[4] Salazar Bondy, op. cit., página 12.

[5] Salazar Bondy, op. cit., página 141

es decir, a los asuntos de la ética, la estética, el derecho, la religión y los valores. Ello hace que la investigación sea muy importante, porque como él mismo señala, se trata de pasar de la consideración del «ser al del valer»; paso, por otra parte, que le parece necesario.

> Sea como fuere de ello, el haber puesto los entes ideales, con su legalidad propia, tan en la vecindad de los productos de la creación artística muestra hasta qué punto los temas de la axiología están ya aquí comprometidos y señala ya un sendero bien definido a la obligada investigación axiológica que completará y quizá rectificará los puntos de vista ganados gracias a la crítica de la distinción de la idealidad y la irrealidad.[6]

Finalmente, una tercera conclusión que justifica la investigación de los objetos irreales es la que subraya la importancia de la historicidad y la trascendencia de la vida humana.[7] La preocupación de Salazar Bondy está en el impacto que tiene la vida del espíritu en la condición humana. Este, nos parece, es el tema de su investigación y la que lo hace particularmente importante: «Así pues, la temática de la no-realidad y del valor abre el horizonte de la temática antropológica general, desde la cual ganan una nueva luz las interrogaciones y las respuestas iniciales».[8]

Estas preocupaciones básicas son las que estarán presentes en la elaboración de su futura obra filosófica; tanto en sus reflexiones sobre la cultura y la educación, como en su intento de abordar la existencia de una filosofía latinoamericana y peruana, y la sistematización de esta en el Perú contemporáneo.

[6] Salazar Bondy, op. cit., páginas 142 y 143.

[7] Dice Salazar que «una tercera vía se ofrece abierta aún [...] En efecto, las cuestiones fundamentales de la constitución de los entes no-reales y las axiológicas que acceden al nivel constitutivo no pueden menos que desembocar en el tema de la temporalidad de la conciencia y, dentro de un ámbito más radical y más vasto todavía, en el de la historicidad y la trascendencia de la vida humana». Salazar Bondy, op. cit., página 143.

[8] Salazar Bondy, op. cit., página 143.

1.2 Existencia y balance de la filosofía en el Perú

Los problemas de la filosofía en el Perú

De acuerdo con la orientación planteada en su tesis doctoral, no nos puede llamar la atención que Salazar Bondy sostenga que el valor de un pensamiento debe tomar en cuenta sus propias circunstancias tanto históricas como culturales, y que además reitere que solo desde ahí podrá ser evaluado, juzgado y conocerse si tiene algún futuro. En su conocido estudio sobre la filosofía contemporánea peruana, ***Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo,*** Salazar Bondy concluye que:

> La historia ha hecho surgir la filosofía actual peruana —seguramente, como hemos ya dicho, la única propiamente tal en toda la evolución de nuestra cultura— no del seno de una tradición largamente madurada, ni como resultado de una cultura en expansión, sino en momentos en que la crisis marcaba claramente la vida peruana y el pasado ponía fuertes barreras al pensamiento libre y era incapaz de presentarle el soporte de una sólida herencia espiritual. Por su nacimiento, la filosofía contemporánea tiene el signo de la negación del pasado y la misión de contribuir a la aparición de un orden de cultura enteramente nuevo.[9]

Como observamos, el surgimiento de la filosofía tiene para nuestro autor una misión importante en la construcción de una nueva cultura. Su interés está en mostrar que existe en el país un esfuerzo perseverante desde fines del siglo XLX por encarar la reflexión filosófica. Salazar Bondy reconocerá, incluso, que nuestro pensamiento ha encontrado su lugar en la realidad.[10] Sería muy difícil, por otra parte, que después de

[9] Salazar Bondy, Augusto. ***Historia de las ideas en el Perú contemporáneo,*** Lima: Francisco Moncloa Editores S. A., 1965, Segundo Tomo, página 453.

[10] «Quien haya recorrido las páginas de este libro habrá encontrado en él cuando menos un testimonio de ese esfuerzo perseverante que a lo largo de más de setenta años ha entronizado, en el Perú el interés por la meditación universal. Criticándose y rectificándose continuamente, en lucha con sus propias deficiencias, el pensamiento ha encontrado su lugar en la realidad. Si tiene algún valor la improvisación y el amor

realizar un estudio exhaustivo como el que hace de las ideas peruanas, pueda sostener que no hay ideas o filosofía en el Perú contemporáneo; lo que no quiere decir que esta no tenga límites y defectos.

Salazar Bondy reconoce como elemento positivo el que en el pensamiento peruano existan las preferencias por algunos sistemas, pero deja en claro que nuestro pensamiento filosófico en general no ha sido dogmático y que esto ha sido importante para el ejercicio de la libertad intelectual.[11] No obstante, la importancia del surgimiento de la filosofía peruana, como acabamos de señalar, conviene puntualizar sus límites. «La historia explica sus defectos, pero no autoriza a olvidarlos», nos recuerda Salazar.[12]

En el texto publicado en 1965, ***¿Existe una filosofía de nuestra América?,***[13] plantea que el pensamiento latinoamericano —tomando en cuenta su desarrollo desde la conquista española— tiene varios siglos. Salazar Bondy considera así que es posible trazar una línea de desarrollo lo suficientemente prolongada como para precisar tiempos y características. Salazar considera que existe una filosofía en el Perú y en América Latina y esto le parece un punto de partida. Su reflexión no está en discutir si existe o no existe la filosofía. Nos parece que él la da por supuesta. Lo que configura una perspectiva diferente a la que se ha asumido pensando que, en realidad, nuestro pensar no es un verdadero

a la novedad de las ideas, ese valor está plenamente realizado en este movimiento que con los medios más precarios ha roto el cerco de la ignorancia y la inercia intelectual». Salazar Bondy, Augusto, op. cit., tomo II, páginas 453 y 454 pp.

[11] «Ha habido, por cierto, sistemas y filósofos preferidos: hay una etapa positivista, otra bergsoniana y otra fenomenológica; hay católicos, hay marxistas y hay existencialistas. Pero, como lo prueba inmejorablemente el caso del positivismo •—el único en que quizá se puede hablar de escuela entre nosotros—, se ha pecado antes por espíritu de transigencia y por eclecticismo que por amor al dogma [....] Todo lo cual ha contribuido a crear un clima de libertad intelectual que es un factor muy positivo de cultura». Salazar Bondy, op. cit., segundo tomo, página 455.

[12] Salazar Bondy, Augusto, op. cit., Segundo Tomo, página 456.

[13] Salazar Bondy, Augusto. ***¿Existe una filosofía de nuestra América?,*** México D. F.: Siglo veintiuno editores, décimo primera edición corregida, 1968.

pensar, y que por ende no tenemos filosofía. El supuesto del que parte Salazar Bondy nos parece interesante porque coloca la discusión en otro terreno. No es una discusión sobre la existencia ***per se*** de la actividad filosófica. El debate está en si la filosofía cumple su cometido. En Salazar los límites de la filosofía latinoamericana expresan un pensar que no refiere a la realidad latinoamericana. Este es el punto desde donde se pregunta si existe realmente una filosofía latinoamericana.

Dejando, pues, constancia de que la preocupación de Salazar va por un camino diferente, conviene preguntarnos ¿cuáles son las características negativas que desde el punto de vista de Salazar Bondy tiene el pensamiento latinoamericano y peruano? Desde su punto de vista son varias; nosotros pensamos que, de esas, tres son relevantes.

Una primera crítica puede establecerse como una ***práctica imitativa*** de modelos y de ideas externas. Salazar plantea que la ausencia de una vigorosa tradición teórica ha convertido en superficial la obra de los pensadores peruanos. Esto explica por qué la reflexión filosófica ha tenido un carácter imitativo. Sin basarse en su propia tradición, no podía ser si no una filosofía que influenciada por orientaciones filosóficas de fuera marcadas por las tradiciones de corte utilitarista, espiritualista y fenomenológico. Esto significa en buen romance que la filosofía peruana y la latinoamericana han sido repeticiones y ecos de las corrientes extranjeras. Para Salazar, la filosofía peruana ha perdido con ello su «sentido de reflexión auténtica».[14] Para Salazar, pues, el pensamiento latinoamericano ha adoptado un ***ismo extranjero,*** e incluso, siguiendo a pensadores latinoamericanos, habla de una especie de ***entreguismo filosófico}***[15]

[14] Salazar Bondy, Augusto, ***Historia de las ideas en el Perú contemporáneo,*** Lima: Francisco Moncloa Editores S. A., 1965, Segundo Tomo, página 456.

[15] «El primero de los rasgos negativos a que nos conduce, según dije, lo anterior es ***el sentido imitativo de la reflexión.*** Se piensa de acuerdo con moldes teóricos previamente conformados, a los modelos del pensamiento occidental, sobre todo europeo, importado en la forma de corrientes de ideas, escuelas, sistemas totalmente definidos y

Una segunda crítica que podemos plantear de lo señalado por Salazar Bondy es la ***incapacidad de llegar a ¡o concreto*** por parte del pensamiento local y regional. En palabras de nuestro autor, el positivismo «no acertó a descubrir lo positivo de la historia». De la misma manera, desde su punto de vista, el inmediatismo vitalista de los bergsonianos «fue en más de un caso alimento de retórica tropical o ensueño divorciado de la realidad de la vida». Para él, tanto los materialistas como los llamados espiritualistas han hablado de un ser humano abstracto «frente al cual el hombre histórico, la comunidad real ha pasado desapercibida».[16] En esta crítica podemos observar cómo Salazar cuestiona las principales tradiciones contemporáneas del pensar peruano contemporáneo. Ni el positivismo, ni el esplritualismo bergsoniano, ni el materialismo han podido llegar a lo concreto y enfrentar la realidad nacional. En este libro, en que se pregunta por la existencia de una filosofía americana, Salazar sostiene que:

> El rasgo que acabamos de considerar no puede ser desconectado del contexto histórico-político en que surgieron y en que han vivido hasta hoy nuestras nacionalidades. La filosofía fue ***traída*** por los españoles porque estos ***vinieron*** a conquistar y a dominar la tierra americana e ***importaron*** con ellos las armas intelectuales de la dominación. No puede extrañarnos, entonces, que en gran parte del examen de la filosofía hispanoamericana se convierta en el relato de la ***llegada*** de la filosofía occidental a nuestro países y de su paso ***por*** ellos, la narración del proceso de la filosofía europea ***en*** América hispanoindia, más que

completos en su contenido e intención. Filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un ***ismo*** extranjero, suscribir ciertas tesis preexistentes, adoptadas al hilo de la lectura y la repetición más o menos fiel de las obras de las figura más resonantes de la época. A este propósito, Gómez Robledo ha hablado de la existencia entre nosotros de una suerte de «entreguismo filosófico», correlato, en el orden del espíritu, del entreguismo político.» Salazar Bondy, Augusro. ***¿Existe una filosofía de nuestra América?,*** México, Siglo veintiuno editores, décimo primera edición corregida, 1968, páginas 28 y 29.

[16] Salazar Bondy, Augusto, ***Historia de las ideas en el Perú contemporáneo,*** Lima: Francisco Mondoa Editores S. A., 1965, Segundo Tomo, página 457.

> el de una filosofía generada en nuestro propio ambiente espiritual, de una filosofía de nuestra América.[17]

Una tercera crítica es la observación que revela que la filosofía peruana no "responde a la realidad, se trata de ***una filosofía de espaldas a la realidad.*** Esta manera de pensar le plantea un desafío en relación con el sentido del quehacer filosófico como un quehacer de carácter universal. Salazar no lo evade y sostiene que «habrá quienes se sorprendan de lo que digo y piensen que mis expresiones desconocen la esencia universal de la filosofía».[18] Nuestro autor observa que los defensores de esa postura olvidan que la defensa de la filosofía como la ciencia de los principios no vale nada, si es que esos principios y palabras no se realizan en la historia. En realidad, no niega el papel de la universalidad de la filosofía y de los principios, más bien los quiere ver realizándose en la historia real y concreta. De no ser así, como acabamos de mencionar, se prueba que esos principios y esa filosofía no tienen nada que decir ni nada que ofrecer. La historia tiene, entonces, un papel gravitante. Además, piensa que los que sostienen el carácter universal de la filosofía se olvidan de «que la filosofía la hace el hombre en su historia y en ella responde el ser personal y social con toda la carga de su existencia concreta». La proposición que nos parece más valiosa de todo este debate en torno al carácter de la filosofía es aquella en la que afirma que «nuestra filosofía no ha alcanzado la universalidad original justamente en la medida en que no ha estado respaldada por la realidad».[19]

De alguna forma, esta última afirmación junta lo particular con la universal y permite comprender el derrotero de su filosofía: solamente se puede hablar de filosofía cuando esta refleja la condición humana,

[17] Salazar Bondy, Augusto, ***¿Existe una filosofia de nuestra América?,*** México: Siglo veintiuno editores, décimo primera edición corregida, 1968, paginas 27 y 28.

[18] Salazar Bondy, Augusto, ***Historia de las ideas en el Perú contemporáneo,*** Lima: Francisco Moncloa Editores S. A., 1965, Segundo Tomo, página 460.

[19] Salazar Bondy, op. cit., página 460.

la realidad social y su entorno. La filosofía no puede confundirse con la sociología ni funda su originalidad allende la realidad antropológica. Ello exige una revisión del papel de la filosofía y su cometido.

> Se trata, para mí, de comprender por qué nuestra filosofía ha tenido los caracteres que ofrece hasta hoy y por qué sin un nuevo signo histórico no podemos esperar un radical cambio. Y se trata también de pensar las condiciones según las cuales alcanzaremos el nivel de creación y realizaciones que anhelamos. Esto no podrá ocurrir, repito, hasta que no se supere la alienación de la vida comunitaria peruana y no se constituya una nacionalidad integrada y con ella una cultura nueva y orgánica.[20]

1.3 El problema de fondo: *el círculo infernal de la cultura de dominación*

Las dificultades de la filosofía son expresión, señala Salazar Bondy, de una nacionalidad desintegrada y de una cultura no orgánica. El problema no está en el pensamiento, sino en la realidad. Las conclusiones que se desprenden de un anáfisis de este tipo para nuestro autor son varias: falta de personalidad nacional, la existencia de una sociedad alienada y consecuentemente la de un pensar inauténtico.

La primera conclusión es la relativa a la falta de personalidad nacional. Según Salazar, se trata de un ***defecto de origen.*** Su idea es que aun hoy, más de varios «siglos después de la conquista, sufrimos de un hondo problema de personalidad nacional». Así, nuestro mundo espiritual padece por varias razones: una de ellas es la falta de integración y de autenticidad que se expresa en una nacionalidad que ha nacido dividida, y otra, en que está malformada al seguir patrones extraños, desigualmente aceptados y elaborados, y ha sufrido la «sucesiva acción desquiciadora de otras culturas e influencias nacionales».[21]

[20] Salazar Bondy, op. cit., página 461.

[21] Salazar Bondy, op. cit., página 458.

Nos parece que estos temas reconocen un punto nodal para la comprensión del Perú moderno: una sociedad que ha ***nacido dividida y*** que expresa todas las secuelas de esa situación. Este defecto de origen impide necesariamente que haya un sólido pensamiento y que el Perú acepte como propio cualquier modelo de pensar extraño.

La segunda conclusión a la que se puede arribar después de meditar sobre el punto anterior es que la sociedad está ***alienada.*** Esto nos parece muy importante y recoge, a nuestro juicio, la idea más relevante de Salazar. Para él, esto significa que «el verdadero sujeto de la historia, oprimido y relegado, escindido y mediatizado, no se ha encontrado todavía a sí mismo como comunidad viva y no ha logrado construir su propia historia».[22] Nuestro autor habla de una sociedad dividida y, además, alienada; donde el orden estatal no refleja al conjunto de sujetos sociales que lo constituyen. El asunto no es nuevo, como hemos dicho, es un defecto de origen que se hunde en la forma en que el país fue conquistado. Esto lo refleja con claridad en su diálogo ***Bartolomé o de la dominación,*** donde Bartolomé le dice a su interlocutor:

> BARTOLOMÉ.- Tú lo has dicho, un orden establecido con sangre, sobre todo con sangre india. Hipócritamente, bajo la máscara de la encomienda, hemos esclavizado a los indios. Con el pretexto de hacerlos cristianos hemos impuesto por la fuerza de las armas un dominio que no solo sujeta el territorio de este continente a nuestra ley sino que aplasta las almas y apaga en ellas toda chispa de divinidad. Las almas humanas son brotes difíciles que languidecen en el cautiverio. Esta gente era antes bella, libre, dueña de sí. Su ser está ahora disminuido, su conciencia alienada; deambulan como extraños en un mundo que antes comprendían y que ahora está para ellos lleno de signos indescifrables.[23]

[22] Salazar Bondy, ídem.

[23] Salazar Bondy, Augusto, *Dominación y liberación: escritos 1966-1974,* Lima: Fondo Editorial de fe Facultad dé Letras UNMSM, edición 1995, página 193.

Finalmente, una última y tercera conclusión que plantea Salazar Bondy está vinculada con lo que él llama el carácter ***inauténtico*** de nuestra reflexión filosófica. Lo señala con bastante énfasis: «Quiero insistir sobre esta tesis: la frustración del sujeto histórico en la vida peruana ha sido especialmente grave para la filosofía hasta nuestros días». Con esta afirmación nos parece que toca un tema de fondo y de principio. De principio, por la cuestión ética del quehacer filosófico ligado al sujeto humano; y de fondo, porque toca el problema social, cultural y político más profundo del país: la cuestión indígena. En Salazar la filosofía se juega en el intento de construirse ligada al indio, sujeto primordial de la nación peruana.

> La filosofía no es auténtica y fecunda sino en cuanto es reflexión de la realidad, en el doble sentido de la proposición, esto es, como pensamiento emanado del ser propio y originario y como toma de conciencia de ese ser, de su proceso y su lugar en el mundo. Por eso, ella es esencialmente una meditación centrada en el hombre. Ahora bien, una existencia alienada no puede superar la mistificación de la filosofía; una comunidad dividida y precaria, no puede generar una reflexión genuina y productiva. La filosofía peruana no ha podido hasta hoy hablar a todos y ser oída por cada uno en su propio lenguaje.[24]

Estas conclusiones a las que llega Salazar expresan en síntesis una realidad que él no cejará en manifestar: una cultura de doininación. Esto expresa, sin duda, un defecto de la cultura.[25]

Salazar presenta como ejemplo un comentario del profesor francés Jean Piel: «Al comentar un libro mío sobre la historia de las ideas en el Perú contemporáneo, el joven historiador francés Jean Piel escribió: ¿Cómo se puede ser peruano? habría dicho en su tiempo Montesquieu el filósofo. ¿Cómo se puede filosofar en el Perú de nuestro tiempo?

[24] Salazar Bondy, Augusto, ***Historia de las ideas en el Perú contemporáneo,*** Tima: Francisco Mondoa Editores S. A., 1965, Segundo Tomo, página 459.

[25] Salazar Bondy, Augusto, ***¿Existe una filosofía de nuestra América?,*** México: Siglo veintiuno editores, décimo primera edición corregida, 1968, página 83.

agregamos nosotros».[26] Estas preguntas, según nuestro autor, lo que muestran y señalan es nuestra carencia y nuestra falta de autenticidad que queda reflejada en la manera de hacer filosofía. La reflexión sobre la existencia de la filosofía en nuestra América muestra necesariamente esta manera alienada de percibirse. En realidad, sostiene, no pensamos realmente a partir de nosotros; pensamos que vivimos «desde un ser pretendido, (y) tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos y lo que podríamos quizá ser, o sea, vivimos alienados respecto a la propia realidad que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples, sin integración y por ende sin vigor espiritual».[27] Para Salazar Bondy de esto se deduce que no hay otro camino que romper este círculo infernal. Lo expresa en palabras bastante claras de su personaje Bartolomé, en el diálogo sobre el tema de la dominación. No debemos dejar pasar la idea de que esta ruptura no debe ser violenta.

> BARTOLOMÉ.- Me duelo contigo de este sino trágico de tu pueblo. Comprendo que está cogido en el círculo infernal de la dominación y que la cultura lo hace más dominado aún. Es necesario romper ese círculo. Veo que por esto la rebelión tiene que ser total. Mas, ¿cómo hacerlo sin recaer en la violencia? Esa es mi duda lacerante. Pero que es preciso iniciar una nueva cruzada liberadora, de eso estoy seguro. Los hombres de religión nos condenaremos sin remedio si no encabezamos esa cruzada contra la dominación.[28]

1.4 La reflexión sobre la ***alienación***

Unos porque lo rechazan, otros porque lo ignoran y la gran mayoría porque no tienen la más mínima posibilidad de alcanzarlo, todos estos sectores y grupos se hayan alienados con respecto al ser nacional, que es

[26] Salazar Bondy, Augusto, op. cit., página 83.

[27] Salazar Bondy, Augusto, op. cit., página 83.

[28] Salazar Bondy, Augusto, ***Dominación y liberación: escritos 1966-1974,*** Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM, edición 1995, página 259.

su propia entidad. Semejante suma de alienaciones no puede dar sino un ser enajenado total: he allí la fuente de la alienación peruana.[29]

En Salazar, el tema de la alienación es muy importante en su argumentación. La alienación expresa lamentablemente una condición propia y una realidad de la comunidad peruana que no se puede negar. Las características de esta alienación se expresan en «una comunidad separada de su realidad y de sus propias posibilidades de cumplimiento y plenitud».[30] Se trata de una comunidad que, como plantea, está construyendo —«ni inventando ni perfeccionando»— una cultura propia. Por el contrario, es una comunidad que se niega a aceptar la verdad «menospreciando inevitablemente esas realizaciones precarias de sí misma [...] en fin, soportando el despojo y la exclusión de los bienes más elementales de la vida».[31] En buena cuenta, la alienación expresa una sociedad que no tiene conciencia de sí misma. Esa falta de conciencia produce, desde su punto de vista, una cultura alienada y superficial que es totalmente ajena al verdadero ser nacional. Quizá ello explique el permanente esfuerzo de buscar modelos y representaciones del espíritu nacional. Así, el indigenismo, el hispanismo y muchos otros movimientos han intentado llenar el vacío de una comunidad que vive espiritualmente fuera de sí.[32]

Ahora bien, el proceso de *alienación* no solo es un problema de corte ideológico. Se trata de un asunto de corte social y político. Esa sumisión y dependencia real deforma nuestra conciencia y nuestro pensamiento.

[29] Salazar Bondy, op. cit., página 79.

[30] Salazar Bondy, op. cit., página 79.

[31] Salazar Bondy, ídem.

[32] «La ausencia de la cultura capaz de damos unidad y poder es sentida vivamente en nuestro país. Por eso una y otra vez se han propuesto modelos, ideales o representaciones del ser nacional, que son otros tantos ensayos de ofrecerle al alma colectiva el contenido unitario, la integración y la potencia que le faltan. El indigenismo, el hispanismo, el criollismo, el cholismo, el nacionalismo geográfico, el occidentalismo y otras corrientes y doctrinas similares, son propuestas para llenar espiritualmente una realidad que se sabe vacía y para unificar una comunidad que se siente dividida.» Salazar Bondy, op. cit., página 81.

Nuestro pensar no está engarzado en torno a nuestra realidad, sino que —como hemos visto— imita la realidad de otros. En este sentido, hablamos de una cultura de dominación que es el punto de partida de una existencia alienada para Salazar.

> No es por azar por lo que los países de la América hispanoindia estuvieron sujetos primero al poder español y que luego pasaron de la condición de colonias políticas de España a la de factorías y centrales de aprovisionamiento o mercados del imperio inglés, firmemente sometidos a su control económico y aun político, imperio que ha venido a heredar, con una red de poder más eficaz y cerrada, Estados Unidos. Dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos hemos sido y somos subdesarrollados —valga la expresión— ***de*** estas potencias y, consecuentemente, países con una ***cultura de dominación,***[33]

La cultura de dominación que aliena la práctica y el pensamiento nacionales es la razón que explica los desajustes vividos y la crisis de la realidad nacional. Para Salazar, en la medida en que la cultura de dominación se mantiene, el país se encuentra ***crónicamente perturbado y*** naturalmente no podemos hablar de un organismo integrado, saludable y que responda de manera estable. Cada cierto tiempo el organismo nacional «entra en crisis y queda paralizado».[34] Ciertamente este asunto no es solo un problema nacional, es internacional; la relación entre los países poderosos ***y*** los pobres cada vez es mayor. En términos de competencia internacional se puede observar, plantea Salazar, que las diferencias son más profundas entre los países ricos y desarrollados y los que no lo son. Ello hace más dura la sujeción de las naciones menos desarrolladas a las más desarrolladas.[35]

[33] Salazar Bondy, Augusto, ***¿Existe una filosofía de nuestra América?,*** México: Siglo veintiuno editores, décimo primera edición corregida, 1968, página 86.

[34] Salazar Bondy, Augusto, ***Dominación y liberación: escritos 1966-1974,*** Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM, edición 1995, página 115.

[35] Salazar Bondy, Augusto, ***¿Existe una filosofía de nuestra América?,*** México: Siglo veintiuno editores, décimo primera edición corregida, 1968, página 94.

Estas reflexiones, sin embargo, no son nuevas para él ni para el país. Lo que interesa es saber cómo una sociedad y una cultura alienada afectan el pensar nacional. Recordando a Mariátegui, Salazar señala que ya en su época se planteaba la misma reflexión y quedaba en claró que la filosofía no podía desarrollarse adecuadamente en un país caracterizado por una cultura de dominación y una sociedad alienada.

> Pero creo que se puede llevar esa reflexión a un antecedente muy claramente ajeno al fundamento teológico, que es el pensamiento de Mariátegui. En la década del 20 escribió un artículo planteándose la cuestión de si existe un pensamiento hispanoamericano y dice lo que estamos diciendo muchos de los que vinimos después a tratar del problema: que no cabe pensar en una filosofía que esté en plan de producir liberación, mientras no se dé un proceso de destrucción de los elementos de colonialismo y dominación.[36]

El diagnóstico que Salazar tiene del pensar filosófico muestra que este ha tenido límites porque la realidad a la que debe responder expresa conflictos, divisiones y alienaciones de todo orden. Se hace varias preguntas, entre ellas ¿por qué, pues, resultados tan negativos y poco promisorios?, ¿hasta qué punto es esta una fatalidad de nuestro pensamiento?[37] Para nuestro filósofo se trata de tomar conciencia de la realidad de nuestra cultura, que es el resultado de una típica condición de país subdesarrollado, sujeto a seculares lazos de dominación. En una palabra, del reconocimiento que «nuestra cultura es una cultura de la dominación».[38]

[36] Salazar Bondy, Augusto. ***Dominación y liberación: escritos 1966-1974,*** Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM, edición 1995, página 162.

[37] Salazar Bondy, Augusto, «Sobre la cultura de la dominación». En: ***Dominación y liberación: escritos 1966-1974,*** Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM, edición 1995, páginas 115.

[38] Salazar Bondy, Augusto, op. cit., páginas 115.

1.5 La filosofía como superación de la alienación

La cruzada contra la dominación, ***Bartolomé o de la dominación***

Convendría hacer un comentario sobre el punto anterior. Existe un vínculo entre realidad y pensamiento. Pero ese vínculo no puede ser determinista. Se puede entender la idea que Salazar busca transmitir, en el sentido de que un pensar Ubre debería responder a una sociedad libre. Pero no se puede dogmatizar. La realidad es que una sociedad como la peruana, llena de discriminación y falta de libertad, ha podido desarrollar el pensamiento de Mariátegui y, sin duda, el pensamiento del propio Salazar. Esto significa comprender que el pensamiento humano no está determinado por las carencias o la dominación que se puede generar en una sociedad.

La filosofía puede ser un instrumento valioso para revertir la alienación que brota de la cultura de dominación que nos ha sido impuesta y de la cual no nos queremos sacudir. Salazar sostiene esto con mucha nitidez: «[...] decir que nuestro pensamiento es el que corresponde a nuestra situación no nos ayuda en nada, aunque describa la situación, porque lo que necesitamos es transformar la sociedad y salvar a nuestro hombre».[39]

a. La manera socrática de pensar

La filosofía con desenmascaramiento y como liberación

Sabemos, señala Salazar, que nuestro pensamiento es «defectivo e inauténtico», pero conviene hacerse la pregunta nuevamente ¿tiene que serlo necesariamente, siempre?, ¿no hay escape a esta consecuencia? Es decir, ¿no hay manera de darle originalidad y autenticidad?[40] La respuesta que adelanta Salazar muestra que es un autor que le interesa el

[39] Salazar Bondy, Augusto, op. cit., página 117.

[40] Salazar Bondy, Augusto, ***¿Existe una filosofía de nuestra América?,*** México: Siglo veintiuno editores, décimo primera edición corregida, 1968, Pág. 88.

cambio y la transformación social, incluso, como apreciaremos, habla en términos de revolución, aunque debemos ser cuidadosos con el sentido de este término en su pensamiento. Frente a las posibilidades de cambio, Salazar señala que:

> Respondemos positivamente. Sí la hay, porque el hombre en cierras circunstancias —no frecuentes ni previsibles— salta por encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida, hacia manifestaciones inéditas que perdurarán o darán frutos en la medida en que el movimiento iniciado pueda extenderse y provocar una dialéctica general, una totalización de desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones. Esto significa que aquella parte del hombre que se empina sobre su circunsrancia no podrá hacerlo con fertilidad y de modo perdurable sino cuando el movimiento que su gesto esboza sea capaz de articularse con el resto de la realidad y provocar en esta una mutación de conjunto.[41]

Nos equivocaríamos si consideráramos que Salazar Bondy es un revolucionario al estilo de algunas tendencias del siglo decimonónico o de principios del siglo XX, alentadas por una exacerbación de los conflictos sociales. Recoge, como hemos visto, las ideas de Mariátegui, pero su práctica no tiene ningún componente de violencia. Incluso podríamos decir que la revolución se debe producir en el mundo de las ideas y de la educación. Esto indica con toda claridad una inspiración de carácter socrático que conoce, como todo filósofo. Tenemos la impresión de que su interés está en comprender que con el diálogo y la comunicación se pueden establecer esos vínculos que a la postre «salvan o pierden» a los pueblos y a las personas. En su diálogo sobre el tema de la liberación, Bartolomé resalta este punto ante el reconocimiento que hace su interlocutor, Hatuey, de que en el país nunca se ha producido comunicación ni diálogo ni pactos entre las personas.

[41] ídem.

> BARTOLOMÉ.- Escucha bien, amigo. ¿Acaso no podemos comunicarnos todos y ponernos en razón y hacer pactos si queremos? ¿No se juntan los hombres y las mujeres de un pueblo con los de otros, y tienen hijos y los aman por igual? Juntos no se alegran, sufren, se salvan o se pierden, aunque sea distinta su raza? ¿Es imposible esto?
>
> HATUEY.- Hasta hoy nada he visto que dé razón a lo que dices. Cada pueblo vive solo ***y*** lucha solo por su vida. Blanco e indio no sienten igual, aunque usen las mismas palabras. Claro que pueden entenderse hablando; ¿eso es ser uno, para ti?[42]

Partir de este punto, es decir, de los límites y las ausencias, es reconocer que «lo único auténtico que tenemos todos los peruanos hoy es, seguramente, solo la conciencia de nuestra condición defectiva».[43] Pero ello no es algo peyorativo, puede ser algo muy importante porque para Salazar podemos ser una unidad por la negación. Incluso dirá que podemos ser «a partir de esta conciencia, un esfuerzo de liberación compartido, una rebeldía que potencia y aglutina todas las fuerzas sociales».[44] Esto expresa un principio de universalidad, de unidad en el proyecto de una sociedad humana basada en la libertad. El reconocimiento de la ignorancia, del límite, de la ausencia, de los defectos, se pueden transformar en el punto inicial del conocimiento y de la construcción de un pensar filosófico. A la vieja manera griega en la que Sócrates recogía sabiduría de la propuesta negativa del sofista Gorgias, así nuestro filósofo quiere tomar nuestros defectos como un punto de partida para la sabiduría. Este punto de partida es sin duda su manera de pensar.

> [...] este pensamiento habrá de poner de lado, desde el principio, toda ilusión enmascarad o ra y, sin temor al ejercicio más frío y técnico

[42] Salazar Bondy, Augusto, ***Dominación y liberación: escritos 1966-1974,*** Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM, edición 1995, página 196.

[43] Salazar Bondy, op. cit., página 93.

[44] ídem.

> del pensar, sumergirse en las sustancia histórica de nuestra comunidad para buscar en ella el sustento de los valores y categorías que la expresen positivamente y le revelen el mundo. Y estos valores, a su vez, habrán de ser fuente de energía ***y*** resorte de un movimiento transformador capaz de llevar adelante, con el aporte de todos nuestros países, un proceso ascendente de civilización.[45]

b. La filosofía como propuesta de liberación

La filosofía tiene este reto, del que según Salazar Bondy depende su propia constitución como pensamiento auténtico. Nuestro autor es optimista en cuanto a esto. Para él, «hay todavía posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y evite su frustración».[46] La filosofía aparece en Salazar Bondy como un esfuerzo razonable de desenmascaramiento de la realidad social y de la cultura de dominación que debe permitir la construcción de un nuevo proyecto político. Probablemente, este es el punto al que aspira un pensar filosófico como el suyo. La propuesta política transforma a la filosofía en instrumento de liberación del ser inauténtico, de la alienación y de la cultura de dominación. La filosofía concurre a la formulación de la propuesta política y le da fuerza y legitimidad. En el diálogo de ***Bartolomé o de la dominación,*** Salazar usa sus mejores argumentos para describir la propuesta política que sin duda abre el debate frente a sus adversarios. Bartolomé y Ginés se vuelven a encontrar, pero esta vez en el siglo XX por obra de Salazar para volver a discutir en torno al tema de la liberación.

> BARTOLOMÉ.- Solo cuando el Estado sea todos en el poder tendrá el poder plena legitimidad, lo cual no significa que el Estado deje de ser.

[45] Salazar Bondy, Augusto, ***¿Existe una filosofía de nuestra América?,*** México: Siglo veintiuno editores, décimo primera edición corregida, 1968, página 90.

[46] Salazar Bondy, op. cit., páginas 94 y 95.

> Significa la cada vez más adecuada y cabal presencia de todos en las funciones públicas, en la edificación de la existencia social y en la elección de su destino histórico.
> GINÉS.- Te das cuenta, Bartolomé, lo que significa esto en América: entregarle a los indios, negros y mestizos la decisión de los asuntos del Reino ¡Sencillamente monstruoso!
> BARTOLOMÉ.- Un estado racional demanda justamente eso y nada menos que eso.
> GINÉS.- Me basta con lo que he oído para convencerme de que aquí se siembra el huracán que barrerá toda nuestra civilización y para reafirmarme en mi decisión de luchar hasta el fin contra esta ola antisocial, bárbara y pagana. Quédense solos en su contubernio subversivo. ¡Me voy! Pero nos veremos pronto en otras condiciones. Será la hora de ajustar cuentas.
> HATUEY.- Allí los encontraremos sin miedo. ¡No pasarán!
> BARTOLOMÉ.- ¡Hermano Ginés, recapacita, ve la justicia de nuestra causa, únete a nosotros!
> GINÉS.- ¡Malditos herejes, traidores!
> HATUEY- Déjalo ir y volvamos nosotros a lo nuestro.
> BARTOLOMÉ.- Bueno, si así lo quieres.[47]

Bartolomé aparece presentando la propuesta de un nuevo Estado, expresión de todos, frente al que Ginés se opone con toda suerte de adjetivos, mientras que Hatuey, suscribiendo lo propuesto por Bartolomé, se mantiene firme y no teme las invectivas y amenazas de Ginés. El diálogo gráfica bastante bien los actores en conflicto y el papel de la propuesta política y de la filosofía en esta lid. Salazar Bondy ve a la filosofía como parte de esta disputa y la aprecia luchando nítidamente contra la dominación y sus expresiones. Sin embargo, no se trata de construir y justificar un proyecto solo de unos excluyendo a los otros; Salazar se da cuenta de que el proceso es más profundo y radical. No será un proceso violento a pesar de ser un cambio radical, y se debe reconocer que en los

[47] Salazar Bondy, Augusto, ***Dominación y liberación: escritos 1966-1974,*** Lima: Fondo Editorial de la Facultad de letras UNMSM, edición 1995, página 256.

oprimidos también hay exclusiones y segregaciones. El caso de la mujer es relevante. Salazar señala con todas sus letras que en este punto «los naturales, tan humanos en tantas cosas, aquí fallan». Ello indica que su proyecto no justifica la discriminación en ningún caso.

> BARTOLOMÉ.- Allí tienes toda la razón, Diego. Aunque a nuestros hombres tampoco les faltan mujeres, la india está en peor condición en este punto. Por eso no diré que la mujer está verdaderamente liberada entre los naturales. Tan humanos en tantas cosas, aquí fallan. ¡Qué difícil es comprender el cabal sentido de la libertad de todos los seres humanos y de todo el ser humano, cualquiera que sea el sexo, la raza o la condición del individuo! Los conquistadores ignoran este principio, pero no creo, Ernesto, que tu pueblo lo realice plenamente. Hay también cosificación y alienación en su modo de vida.[48]

Tan absurda es, desde este punto de vista, la discriminación del criollo sobre el indio, como del indio sobre el indio, o del indio sobre la condición de la mujer indígena. La libertad es para todos los seres humanos. Salazar reconoce que en el pueblo existe la alienación y la cosificación de las personas. En el diálogo citado, Salazar lo enuncia así frente a Diego y a Ernesto, participantes de sus reflexiones.

La filosofía de Augusto Salazar Bondy ha recorrido un largo camino desde su formulación sobre la importancia de la vida espiritual y la cultura en sus escritos doctorales, pasando por el estudio de lo hecho por el pensamiento filosófico en el Perú y en América Latina hasta sus trabajos sobre los temas de la dominación y la liberación. Quedaban muchas cosas por escribir, pero la muerte impidió que siguiera desarrollando sus puntos de vista. Desde nuestra perspectiva, Salazar situó de manera inequívoca el papel de la filosofía de cara a su mundo, a su realidad social y política, y a su cultura. Pero lo más importante, desde nuestro ángulo, es que intentó formular el papel de la filosofía en el mundo social y político del Perú contemporáneo.

[48] Salazar Bondy, Augusto, op. cit., página 207.

y sus pensadores en los escritos sobre Toribio Rodríguez de Mendoza o en sus textos de educación o los ***Apuntes para una antropología liberadora.*** Finalmente, hay una extensa obra sobre la vida religiosa lasallana y vida religiosa en general que pasa por San Agustín, Raimundo Lidio, San Francisco de Asís, Santa Rosa de Lima y otros, así como sus reflexiones sobre mística cristiana en ***Vida religiosa y Contemplación.***

Por ello, pensamos que la mejor manera de abordar sus ideas es articulándolas de forma adecuada. Su mirada nos parece ***inédita*** porque contempla el mundo desde ángulos diversos, pero es una mirada, ***su*** mirada. Para nosotros lo interesante es adentrarnos en esa mirada y tratar de contemplar el mundo con él.

2.1 La sabiduría como Ilustración
El ideal de la educación en el Perú. Toribio Rodríguez de Mendoza

En su tesis de Licenciatura en Filosofía, Zevallos se sintió interesado por el tema de la Ilustración y por uno de los personajes más interesantes de la Independencia del Perú, don Toribio Rodríguez de Mendoza. Rodríguez de Mendoza sintetizaba, como figura intelectual, junto con otras, el papel de la Ilustración Peruana y, además, como filósofo, recogía parte de las preocupaciones que los independentistas tenían frente al futuro de la nueva nación peruana. Sobre esto hemos ahondado largamente en el capítulo segundo de este libro.

Ha sido Zevallos el estudioso de Don Toribio Rodríguez de Mendoza en el Perú y el que nos ha presentado de manera documentada a partir de sus trabajos una semblanza de sus ideas, sus conflictos y su propuesta política. Zevallos encuentra en el filósofo Rodríguez de Mendoza al religioso y al amante del Perú. En realidad; todo el trabajo de Zevallos gira en torno a la fidelidad que tuvo Rodríguez de Mendoza con su responsabilidad política en el Convictorio de San Carlos y en su papel de ideólogo de la Independencia, y también en su quehacer como hombre de fe, porque era sacerdote. La línea que articula el papel del procer con sus responsabilidades sacerdotales la aprecia Zevallos en el tema de la

educación. La educación es el instrumento de ilustración por excelencia que tanto Rodríguez de Mendoza como Zevallos observan como la tarea política y social en el Perú.

La filosofía de Los Amantes del Perú había colocado la sabiduría al servicio de la nación. En el ***Mercurio Peruano*** se puede apreciar cuan importante es el Perú para la actividad filosófica: para el filósofo se justifican todos los desvelos por el bien de la patria. En el pensamiento ilustrado peruano está estrechamente ligado el quehacer político con el filosófico. Eso es lo que descubre Zevallos al estudiar a Rodríguez de Mendoza y considera entonces que el papel de la filosofía fue decisivo para el logro de la Independencia. No será raro encontrar entonces que para Noé Zevallos el sentido práctico de la filosofía esté vinculado con la actividad del pueblo. La ilustración de este era vital para la Independencia. En este sentido, es comprensible la idea de la filosofía como «instrumento de liberación por la decisión lúcida del pueblo», que hemos también presentado en el acápite anterior sobre Augusto Salazar Bondy.

El esfuerzo del procer para enfrentar su época lo conoce muy bien Zevallos. Nos habla en su libro sobre Rodríguez de Mendoza de superar lo que él denomina las tres reducciones que se habían ejercido sobre él; superar la reducción de sus escritos, la de su vida y la de su pensamiento. Dice Zevallos que Rodríguez de Mendoza no solo está vinculado con sus trabajos sobre el Convictorio de San Carlos; tampoco piensa que se reduce a ser solo maestro y rector del Convictorio y obviamente su pensamiento no es el de un liberal a secas. Según Zevallos, es muchos más que eso:

> Don Toribio es un ilustrado. Y esto es lo que hay que precisar. Participa de los ideales de la ilustración, rechaza el pasado inmediato en nombre de la racionalidad rectora e iluminadora, busca construir un mundo más humano por medio de la racionalidad en la que las ciencias tienen un papel decisivo, rechaza lo que en la religión se opone a esa racionalidad como el fanatismo y la superstición, pero es fiel a la Iglesia, es creyente sincero y logra articular un discurso coherente sobre el mundo y los hombres a partir de su fe. Es pues un teólogo y un

educación. La educación es el instrumento de ilustración por excelencia que tanto Rodríguez de Mendoza como Zevallos observan como la tarea política y social en el Perú.

La filosofía de Los Amantes del Perú había colocado la sabiduría al servicio de la nación. En el *Mercurio Peruano* se puede apreciar cuan importante es el Perú para la actividad filosófica: para el filósofo se justifican todos los desvelos por el bien de la patria. En el pensamiento ilustrado peruano está estrechamente ligado el quehacer político con el filosófico. Eso es lo que descubre Zevallos al estudiar a Rodríguez de Mendoza y considera entonces que el papel de la filosofía fue decisivo para el logro de la Independencia. No será raro encontrar entonces que para Noé Zevallos el sentido práctico de la filosofía esté vinculado con la actividad del pueblo. La ilustración de este era vital para la Independencia. En este sentido, es comprensible la idea de la filosofía como «instrumento de liberación por la decisión lúcida del pueblo», que hemos también presentado en el acápite anterior sobre Augusto Salazar Bondy.

El esfuerzo del procer para enfrentar su época lo conoce muy bien Zevallos. Nos habla en su libro sobre Rodríguez de Mendoza de superar lo que él denomina las tres reducciones que se habían ejercido sobre él; superar la reducción de sus escritos, la de su vida y la de su pensamiento. Dice Zevallos que Rodríguez de Mendoza no solo está vinculado con sus trabajos sobre el Convictorio de San Carlos; tampoco piensa que se reduce a ser solo maestro y rector del Convictorio y obviamente su pensamiento no es el de un liberal a secas. Según Zevallos, es muchos más que eso:

> Don Toribio es un ilustrado. Y esto es lo que hay que precisar. Participa de los ideales de la ilustración, rechaza el pasado inmediato en nombte de la racionalidad rectora e iluminadora, busca construir un mundo más humano por medio de la racionalidad en la que las ciencias tienen un papel decisivo, rechaza lo que en la religión se opone a esa racionalidad como el fanatismo y la superstición, pero es fiel a la Iglesia, es creyente sincero y logra articular un discurso coherente sobre el mundo y los hombres a partir de su fe. Es pues un teólogo y un

> teólogo ilustrado. Pertenece a un movimiento que tuvo sus representantes en España en Feijoo y Jovellanos: el cristianismo ilustrado. No son ilustrados que condescienden con el cristianismo, son cristianos que quieren traducir su fe en términos ilustrados.[51]

Noé Zevallos ve en don Toribio Rodríguez un hombre que tuvo que hacer el esfuerzo de «peregrinar» y que tuvo que mantener una «actitud itinerante» en su vida para lograr superar los retos que su momento le planteaba y exigía: apoyar la construcción de la naciente nación peruana.

Zevallos trabaja en los últimos capítulos de la obra mencionada las preocupaciones de Rodríguez de Mendoza por la situación de los indios y cómo la nueva república debía resolver estos viejos problemas. El propio Rodríguez de Mendoza conoce el dolor de los indios: «Testifico coram Deo et Jesu Christo que el confesonario en los pueblos de indios me dio a conocer estas verdades que angustian mi corazón».[52] El tema de fondo para don Toribio Rodríguez era el viejo tema de la discriminación indígena, hoy llamado de la exclusión socia .

Don Toribio Rodríguez de Mendoza condensa muchas de las cosas que podríamos decir sobre Zevallos, pero no es el caso de reconocer la similitud de sus ideas, sino de resaltar una sola dentro del ámbito de las muchas coincidencias: el tema del pobre y la construcción de la nación peruana. Zevallos tiene una nítida opción por los pobres y su pensamiento la refleja siempre. Para nuestro autor, el tema de los pobres y el de afirmar un proyecto político acorde con las necesidades de estas personas adquiere relevancia en los tiempos actuales. La liberación del pueblo exige para él, en el último tercio del siglo XX peruano, enfrentar elementos similares a los que tuvo Rodríguez de Mendoza al empezar el siglo XIX.

[51] Zevallos, Noé, ***Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual,*** Lima: Editorial Bruño, s/f, s/año, página 26.

[52] ídem, página 195.

Noé Zevallos vivió un tiempo importante en Urubamba, donde estuvo en contacto permanente con los campesinos quechuas y pensó en proyectos de educación para profesores en el campo. En ***Apuntes para una antropología liberadora,*** Zevallos remarcará el sentido de la überación y las tareas que la filosofía tiene en esta perspectiva. Para él, «la filosofía no puede ser un asunto de privilegiados ni debe defender el sistema de poder imperante, más bien, la filosofía debe servir para desenmascarar la Ideología, purificar la palabra, tomar conciencia de la situación y alimentar la esperanza».[53] Naturalmente, la propuesta filosófica de Zevallos articula un discurso político, pero no se agota en él. La «ilustración», en este caso, supone criticar los fundamentos del sistema y abrir el debate hacia los indios y a los pobres.

En esta orientación, la filosofía de Zevallos supone tomar en cuenta a los que nunca se tomó en cuenta. Por ello, no aprecia posibilidades dentro del debate de las corrientes filosóficas de la época. Siente que la crítica debe partir desde afuera. Por ello, Zevallos es categórico y plantea:

> Afirmo que la racionalidad potenciada por el discurso filosófico, al perder contacto con la realidad, se devora a sí misma; que el discurso filosófico consciente de su propia excelencia tratará de justificar el dominio de los que saben «de la aristocracia del saber» como decía Bartolomé Herrera, sobre la multitud ignorante para quienes solo sirve una moral de esclavos.
>
> Afirmo que el poder se justifica a sí mismo y que para esto monta un Aparato que está apuntalado por la Ideología, pero creo que no todo se reduce a una confrontación entre la Ilustración y el Romanticismo o entre Habermas y Gadamer, es decir, entre la lucha contra los prejuicios (Ilustración) y la nostalgia del pasado (Romanticismo); o entre la crítica de las Ideologías de la Escuela de Francfort y la hermenéutica de las tradiciones. Creo que la denuncia de la o de las Ideologías solo es válida desde la exterioridad del Sistema ya que la interesante

Zevallos, Noé, «Apuntes para una antropología liberadora», páginas 70 a 85.

> polémica actual es heredera de quienes —en nombre de la razón— a nuestro pueblo lo convirtieron en el inofensivo «buen salvaje».[54]

2.2 La contemplación y el sentido de la vida religiosa

El otro ángulo de la obra de Noé Zevallos es el de la vida religiosa. Como cualquiera puede darse cuenta, es difícil aislar este punto de los otros. En realidad, la postura de Zevallos es una síntesis. Nosotros, por razones de análisis, hemos intentado separar lo que no está separado. Pero si a la reflexión filosófica en Zevallos le acompaña una permanente discusión sobre la filosofía en el Perú y el papel de la comunidad nacional, el grueso de su obra está marcada por su visión y experiencia religiosa. Zevallos es un religioso, es un hermano de La Salle. Pero no solo eso. Fue durante varios años el dirigente de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y tuvo la responsabilidad espiritual de guiar a muchos religiosos en el nuevo terreno de la liberación y en la opción preferencial por los pobres.

Para Zevallos, la reflexión sobre la filosofía y sobre el Perú está inscrita en una mirada reügiosa, según él, contemplativa. Para él, la vida religiosa «es contemplativa o no es vida religiosa».[55] Esa mirada y esa actitud es la del peregrino que camina en el mundo y «ve todas las cosas con los ojos de la fe».[56] Pero la idea de contemplación que tiene Zevallos no es la contemplación griega; no es la contemplación de los sabios. La contemplación «se inscribe en un mundo real»[57] y «debe ser la conciencia del mundo».[58] La contemplación supone una mirada diferente, desde los pobres:

[54] Zevallos, Noé, op. cit., página 124 y 125.

[55] Zevallos, Noé, «Vida Religiosa y Contemplación», En ***BIRA*** 9, 1972-1974, página 115.

[56] ídem, página 122.

[57] ídem, página 117.

[58] ídem, página 119.

> No es el sabio, el versado en astronomía el que será mayor contemplador de su grandeza. No es el poderoso aquel que puede comprar un filósofo a su servicio como Dionisio o Cristina para que le enseñen el camino de los «pocos sabios que en el mundo han sido». No es ninguno de estos, sino los humildes, los pequeños, los últimos. Este escándalo de la razón no puede ser soportado por los griegos de la época de San Pablo, por Celso de la época de Orígenes y por cuanros piensan que la salvación pasa por categorías racionales y científicas.[59]

Esta manera de mirar la contemplación apela a un acto de confianza y a un acto de fe, es decir, a una experiencia religiosa. Es la experiencia de fe la que lo lleva a la idea de liberación y a mirar el mundo de otra manera. La contemplación para Zevallos se hace desde la historia y la entiende como posibilidad, como proyecto, como distensión del alma, parafraseando a San Agustín. Como religioso, mira las cosas y el mundo como cristiano. Como decía él de Toribio Rodríguez, como «cristiano que quiere traducir su fe en términos ilustrados», pero que no quiere dejar de ser cristiano, es decir, de tener una mirada contemplativa del mundo y del absoluto.

Hemos pensado que una reflexión sobre el tema de la vida religiosa y la santidad puede sernos de gran ayuda para comprender su pensamiento. Un trabajo que hizo sobre ***Rosa de Lima, compromiso y contemplación*** puede ayudarnos a precisar sus ideas sobre este asunto

a. Amor **y** contemplación
Rosa **y** la Lima del siglo XVII

El amor es sin duda uno de los temas de la mística y de la contemplación religiosa cristiana. Dios definido como ***amor*** se presenta como el supremo objeto del deseo humano en las tradiciones místicas. Para Zevallos, los versos contemplativos de Rosa, la limeña con alma de ruiseñor, expresan precisamente esto:

ídem, página 117.

Las doce han dado
y mi Amor no viene
¿quién será la dichosa
que lo entretiene?[60]

Le parece «una marinera con fuga de tondero la copla que encabeza este capítulo, y su título recuerda el de un conocido vals». En el análisis, Zevallos destaca que el origen de la copla no es original de Rosa: «pertenece a la tragicomedia de ***Calixto y Melibea,*** para decirlo con cierto pudor, porque esta obra no es otra que la llamada ***Celestina,*** de Fernando de Rojas, una de las primeras obras picarescas de la literatura española, código de amor en donde se funden la vieja tradición de los trovadores medievales, el sustrato árabe del amor como indagador y la nueva inspiración renacentista y platónica. Rosa, como se hacía llamar en su época, repite la copla y la canta «a lo divino».[61] Esto último le parece un mérito de la santa y, aunque no será una soberbia poetisa, es apenas una mujer piadosa que tiene alma de ruiseñor.

Pajarito ruiseñor,
alabemos al Señor,
alaba tú al Criador
y yo a mi Salvador.[62]

Debemos aclarar que la presentación de Noé Zevallos no está centrada en un análisis textual de los versos de Rosa, sino del contenido místico de los mismos. Ahí aprecia la herencia de los trovadores medievales y la presencia del sentimiento árabe del amor. Decir esto no es poca cosa porque nuestro autor intenta interpretar la vieja tradición medieval española con las transformaciones que se operan con la presencia del platonismo o, más específicamente, del neoplatonismo en

Zevallos, Noé, ***RosadeLima compromisoy contemplación,*** Lima: CEP, 1988, página35.
Zevallos, Noé, op. cit., página 35.
Zevallos, op. cit., página 38.

el Renacimiento. Con ello, Zevallos nos sitúa de lleno en un mundo de claras influencias religiosas que llevan la subjetividad al mundo, a la naturaleza y a las personas, y que afloran en los versos de la santa. Nuestro autor remarca, ademas, que el mundo de la época refleja esas tendencias subjetivas. La época de Santa Rosa es un tiempo de profunda cultura religiosa, como ya lo habíamos señalado al principio de esta obra cuando nos referimos a la mística de Antonio Ruiz de Montoya contemporáneo de la santa. Refiere Zevallos que «en Lima, como en España, se vivía un catolicismo místico, austero, militante; esto se nota sobre todo en el interés que ponían muchos cristianos en vivir una vida de oración profunda. Cuando leemos la autobiografía de santa Teresa, nos admira la cantidad de personas seglares interesadas en asuntos de oración».[63] En este contexto, para Zevallos Rosa es un seglar en medio de un mundo femenino llevado al claustro.[64]

Zevallos recoge la información sobre Lima y su ambiente religioso de Meléndez, quien escribió en su obra que en 1681 «en Lima hay más de 1.000 almas consagradas a Dios». Esto le parece a Noé Zevallos una cantidad inmensa. Nuestro autor señala que «Lima debía tener unos 30.000 habitantes y el número de religiosos parece excesivo».[65] Pero, aun siendo menos, el sentido de la espiritualidad es inmenso.

b. **Catolicismo austero, místico** y **militante**
El **sustrato árabe, neoplatonismo** y **renacentismo**

Pensamos que la reflexión de Noé Zevallos sobre la contemplación cristiana tiene dos orientaciones. Para él, no está solo fijada en la divinidad e inmovilizada ante ella; para él, la contemplación cristiana es admirarse

[63] Zevallos, op. cit., página 52.

[64] «La idea de *seglar* conviene precisarla se trata de un cristiano común y corriente. La vida religiosa no es parte de la estructura de la Iglesia. El seglar es simplemente una hermana, una monja o un hermano que tratan de vivir en su vida los valores cristianos. Santa Rosa es una hermana de la tercera orden, una seglar». Zevallos, op. cit., página 52.

[65] ídem.

de la presencia de Dios en la creación y de su ausencia en la historia de los hombres, es decir, admirarse también de que en la historia humana el Señor a veces parezca estar ausente, aunque en verdad se trate tan solo de un velamiento de su presencia. Esta ausencia de Dios es lo que hace que la mística cristiana empuje al cristiano a la acción, al percibir su ausencia aparente en la vida de los hombres. Por eso, dice Zevallos, «el contemplativo cristiano quiere que el Reino de Amor, de justicia y de paz se extienda por todo el mundo y traspase todas las edades».[66]

Efectivamente, la mística árabe influyó en España y el interés de nuestro autor es ver hasta dónde pudo influir en Rosa de Lima. Su posición es que «el tema del amor atraviesa la tradición mística musulmana desde Algacel hasta los místicos andaluces anteriores a la expulsión de 1492. Estos místicos fueron conocidos en la península y su doctrina penetró en ambientes cristianos».[67] La discusión sobre este tema más que una precisión de carácter histórico que puede ser sustentada con cierta fuerza en el análisis de las mutuas influencias de la literatura musulmana y castellana, nos lleva a desafíos más profundos al tocar, a juicio nuestro, temas vinculados con la propia mística musulmana.

> En la mística cristiana, como en la religiosidad popular andaluza reñida de la mística musulmana, el dolor es el camino para encontrar el perfecto amor. Santa Rosa no era una masoquista, ella pensaba como pensaban todos en su tiempo, creía que Dios se aplacaba con nuestros sufrimientos y que estos sufrimientos, por estar en comunión con los sufrimientos de Cristo Crucificado, tenían un valor de salvación.[68]

Por ello, Zevallos piensa que «la búsqueda del martirio, del sacrificio y del dolor no es sadomasoquismo, como alegremente sostienen algunos

[66] ídem, página 69.

[67] «Así, por ejemplo, el Libro del Buen Amor, de Juan Ruiz, no es producto de un clérigo borracho y mujeriego, como dicen algunos autores, sino la expresión literaria de una corriente mística que tiene su esplendor en el Collar de la Paloma, del andaluz Ibn H'azan». Zevallos, op. cit., páginas 69 y 70.

[68] Zevallos, op. cit., páginas 71 y 72.

estudiosos positivistas», sino una manera particular de comprender la relación con la divinidad. Recordemos que Noé Zevallos estudia también a Raimundo Lulio, autor que muestra con mayor profundidad estos temas. Juan Vernet, en su obra ***La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente,*** nos dice que en el caso de Lulio y la influencia de la mística musulmana «no se trata de una infiltración esporádica, sino masiva; tampoco culta, sino popular»[65] en la cultura española. Incluso, Vernet sostiene que Raimundo Lulio «estuvo en contacto o recibió el influjo directo de un sufí tan importante y popular como Sustari de Guadix, que, como él, como San Francisco, como Ibn Arabi, etc., era hijo de familia importante y dejó el mundo para consagrarse a Dios».[70] La imagen del sacrificio, de dejar todos los bienes y otras expresiones de alejamiento del mundo son parte, según el autor que comentamos, del sufismo que expresa las expresiones de la mística musulmana. Para Zevallos, la idea de la contemplación cristiana proveniente de la tradición española y revestida de elementos de la mística musulmana, y probablemente de otras influencias, muestra que la experiencia religiosa, a la vez que es un encuentro con la divinidad, significa también un encuentro con el prójimo.

c. *Sacrificio, mosquitos, fiesta y milagros*
El sentido popular de la santidad

Hablar lenguas, por ejemplo, es una clara manifestación de lo que se ha venido a llamar la santidad. Lo mismo se puede decir del arrobamiento místico y los ***raptos,*** así como el poder comunicarse con los animales. Por ello, no debe sorprender que pájaros y mosquitos se comuniquen con Santa Rosa. El asunto refiere, en realidad, a una comunión del santo con la naturaleza y con los animales. Estar con Dios, ser santo, significa participar de dicha comunión con todos los seres vivos. Zevallos aborda de

[69] Vernet, Juan, ***La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente,*** Barcelona: Editorial Ariel, 1978, pagina 335.

[70] Vernet, Juan, op. cit., página 335.

esta manera lo que se dice de la comunicación de Rosa con los mosquitos y los pájaros: «Lo que nos cuentan los biógrafos acerca de su dominio sobre los mosquitos y su conversación con el ruiseñor no son leyendas baratas arregladas por el volteriano Ricardo Palma para reírse de todos. Según hemos visto, el comprender el lenguaje de los pájaros es su grado muy alto de contemplación y purificación interiores. Solo la persona que ha alcanzado el vacío de su egoísmo y ha encontrado el Amor puede entender el lenguaje del ruiseñor y hablar con los mosquitos».[71] Esta referencia al ***vacío*** de sí mismo alude a la «desnudez, al vaciarse, a libertarse» propios de la mística sufí y que está presente en Ibn Hasan, citado por Zevallos y bastante estudiado por su relación con San Juan de la Cruz.[72]

Ciertamente, las maneras en que la tradición popular cuenta o recuenta las virtudes de Santa Rosa deben reflexionarse. Pero conviene subrayar que la santidad no es asunto privado. La gente valora a las personas y, por decirlo así, a algunas las hace santas. Quizá sea mejor decir que descubre en esas personas algo que trasciende a la vida cotidiana, una especie de cercanía real con la divinidad. Pero la característica particular del santo es que acerca a la gente común y corriente con el absoluto. El santo abre una posibilidad de encuentro con lo divino. La gente lo percibe. Acercarse a él es acercarse a lo divino. La pregunta de Zevallos acerca de Santa Rosa «¿por qué fue querida por la gente?»[73] expresa la profundidad con que la gente de Lima apreció, e incluso aprecia hoy su cercanía con Dios. Nos parece que ello es suficiente para comprender por qué la población se moviliza frente a las experiencias de religiosidad y de santidad.

Noé Zevallos refiere, citando a Hansen, un hecho especial que le ocurre a Rosa de Lima y que nos parece de importancia para seguir profundizando en la idea de santidad que le preocupa a nuestro autor.

[71] Zevallos, Noé, ***RosadeLima compromiso y contemplación,*** Lima: CEP, 1988, página 72.

[72] Vernet, Juan, op. cit., página 337.

[73] Zevallos, Noé, op. cit., páginas 77 y 78.

Después de un rapto místico, lo primero que exclama en medio de las terciarias admiradas por el prodigio es: «Ea, hermanas, alabemos todas a Dios, que ha sido servido unirme a sus Terceras, y que seamos fieles compañeras, siendo el vínculo de todas la caridad bien fundada». Nuestro autor aprecia que Rosa recuerda a San Pablo, para quien, cuando no hay caridad, el cristiano es cobre que retiñe.[74] Naturalmente, el sentido de la caridad se tiene que vivir en comunidad, nadie puede ser bueno o virtuoso si vive solo. Nos parece que nos acercamos a comprender la idea de Zevallos: la santidad (la cercanía con Dios) lleva a la caridad por el doble motivo de percibir su velada ausencia entre los hombres y porque el hombre o mujer de Dios se abre en comunidad a toda la creación. Así, «la comunidad es un elemento esencial de la Iglesia, y esta comunidad se desarrolla en un servicio». Zevallos remata la idea diciendo que Santa Rosa, con las privaciones de su pobreza real, se las ingeniaba para ayudar a los más necesitados. Sus padres no podían impedir su preocupación por los necesitados. Esto refuerza la perspectiva de servicio a los demás que caracteriza a la santidad.[75]

Para la comunidad y dentro de la comunidad, para los más pobres, la santidad aparece como un elemento fundamental. En realidad, la santidad es vivir en justicia. El sabio es el justo. Percibimos, dice nuestro autor, «[...] la fe humilde del pobre, que solo funda su confianza en Dios y se sirve de los santos como sus aliados delante del Señor».[76] Puede parecer pragmático y utilitario, pero el santo aparece como un aliado para alcanzar la salvación. Debemos señalar que el pobre, como su nombre indica, no posee nada y es limitado. Necesita de un aliado, de un santo para acceder a Dios, a la salvación. Zevallos cree que la cultura moderna científica no puede comprender esta perspectiva.

[74] Zevallos, Noé, op. cit., ídem.

[75] «Sus padres no podían dar carga libre para sus caridades, «con todo por no contristar el piadoso corazón de Rosa (su madre) le permitía lo que deseaba; aunque no todo, sí algo de lo que podía sufrir la corta posibilidad de su casa y caudales» Zevallos, ídem.

[76] Zevallos, op. cit., página 92.

> En la cultura moderna científica y de consumo, si tenemos dolor de *cabeza,* no acudimos a Dios ni a sus santos; tenemos los medios económicos y el convencimiento científico de que un analgésico es mucho más eficaz que todas las oraciones jumas. [...] Esto no sucede en la cultura popular, los pobres no tienen medios para comprar un analgésico, sufren el dolor *y* sin embargo deben seguir trabajando para tener la comida lista o llevar el salario a la casa. Solo Dios los puede ayudar y por eso los santos son sus aliados.[77]

No puede llamarnos la atención, entonces, que la sabiduría popular integre a su vida cotidiana a los santos, que como hemos dicho son sus aliados para conseguir el favor de Dios y la justicia. El pueblo de Lima ha integrado a los santos en sus fiestas como muestra de cariño, agradecimiento y de lealtad. Nuestro autor lo aprecia con meridana claridad: «allí donde poetas, escritores, pintores han encontrado inspiración para sus obras, el pueblo humilde también lo ha hecho con su manera simple y su cantar picaro». En las jaranas de callejón, dice Zevallos, no falta el verso que rasgue el silencio de la noche diciendo: «Santa Rosa de Lima/ cómo consientes/ que en el Perú se beba/tanto aguardiente».[78]

Rosa, además como limeña, tiene que tener las destrezas de los limeños. Recordemos simplemente, al igual que Zevallos, lo que canta y baila el pueblo de Lima: Entre los santos del Cielo/Santa Rosa es la primera/porque entre todos los santos/baila bien la marinera.[79]

2.3 El camino de la filosofía: de la metafísica a la parábola

El tema de la conversión es un viejo tema cristiano: dejar la vida del mundo y convertirse al Evangelio. Esta conversión lleva al ser humano a Dios y a los otros seres humanos a la vida en comunidad. Zevallos siente que debe convertir la filosofía y llevarla a todos. Intenta convertir

Zevallos, op. cit., página 92.
Zevallos, op. cit., página 84.
Zevallos, op. cit., página 84.

la filosofía en filosofía del pueblo. Quizá, como él mismo señala, se trata de pasar de la metafísica a la parábola, de la ciencia a la sabiduría popular.

a. La conversión de la filosofía: ***volver a la sabiduría***

Este proceso no se dio de un momento a otro en nuestro autor, se produjo lentamente. Se trata de un proceso personal en el que, como él mismo cuenta en su libro ***Actitud Itinerante y otros ensayos,*** se produce su propia transformación. Recordemos que deja la Universidad Católica y viaja a Roma, y luego es destacado a Urubamba en el Cuzco por el Instituto de los Hermanos de la Salle al que pertenecía. Zevallos relata que:

> Los anteriores ensayos fueron escritos en 1965 y 66 en Roma y en Urubamba. En la paz de un año de reflexión fui dando forma a un antiguo deseo, decir algo sobre el hombre. El encuentro con Europa, la paz de un año consagrado al espíritu, las antiguas preocupaciones, fueron perfilando unas ideas maduradas y asumidas por la lectura de Zubiri; luego la calma de la vida campesina en el Valle de Urubamba, el valle sagrado de los Incas, me hizo continuar con lo empezado en Roma. El Concilio había terminado. La ráfaga de aire fresco había sacudido muchas seguridades pero no k mía.[80]

En esa quietud y en esa «calma» de la vida campesina empieza a tomar conciencia y enfrentar sus propias seguridades. Reconoce que la filosofía no le sirve para nada:

> En la sierra del Perú, entre los descendientes directos de los Incas, me volví a encontrar «con todo mi camino a verme solo», como dice Vallejo. Lo que había hecho no servía ahí. Si la filosofía era solo eso, eso no tenía nada que hacer con mis hermanos indígenas o hijos de indígenas que frecuentaban mi escuela. La filosofía no servía para nada.[81]

Zevallos, ***Noé, Actitud Itinerante y otros ensayos,*** Lima, 1984, página 71
Zevallos, Noé, op. cit., páginas 71 y 72

Sostener la inutilidad de la filosofía, en realidad, no es tema nuevo; es presagio de una manera nueva de pensar y de filosofar. Así lo entiende Zevallos. Decimos que la inutilidad de la filosofía puede tener sentido y Zevallos no lo olvida. Recuerda que «Pascal me repetía constantemente: burlarse de la filosofía es filosofar de veras. Yo me burlaba de la filosofía, pero no creía filosofar. Fueron años fecundos de trabajos concretos y efectivos. Medellín marcaba el rumbo».[82] En este proceso, Zevallos irá descubriendo el papel y las tareas de la filosofía. Recuerda que en ese escenario apareció la Teología de la Liberación y sus preocupaciones y ocupaciones le condujeron por ese camino.

> Solo dos años en la Sierra me hicieron cambiar más que una tonelada de libros. Descubrí después que la Filosofía tenía, debía tener en América Latina tareas muy concretas. Producto de esa experiencia de diez años fue el librito *Apuntes para una Antropología Liberadora.* Todavía me preguntaba en este libro: ¿Filosofía para qué?, ¿qué podía decirle el filósofo al mundo actual? Si bien comprendí que sus áreas debían concretarse, no sabía cómo hacerlo, no creía que sobre la destrucción de la herencia intelectual recibida pudiera construirse algo. Por eso pensé que debíamos volver a la sabiduría popular, teníamos que habla de estas cosas con los pobres de América Latina.[83]

Nuestro autor presenta varios asuntos. Conviene ir por partes. Primero, existe en él la conciencia de que la filosofía tiene un papel que jugar. En segundo lugar, no sabe cómo enfrentar el desafío central porque no creía que sobre la destrucción de la herencia intelectual recibida pudiera construirse algo; se refiere obviamente a la herencia intelectual andina. En tercer lugar, señala que ello lo llevó a pensar en la «sabiduría popular». Estos elementos, sobre todo el segundo y el tercero, nos exigen un comentario que puede aclarar sus ideas.

[82] Zevallos, Noé, ídem.

[83] Zevallos, Noé, op. cit., página 72

b. El fraile Montesinos y la resistencia ética de los indígenas

La observación de que en el Perú se ha destruido la herencia intelectual de los indígenas nos parece un tema importante. Veremos cómo Zevallos recurre a la figura del fraile Montesinos y a su papel en la Española a inicios de la conquista europea para afirmar que existe una resistencia, un núcleo ético importante que no ha sido destruido y sobre el que se puede construir un discurso. Dice nuestro autor que «el famoso sermón de Montesinos predicado el domingo laetare, es decir, el 3er. domingo de adviento de 1511, es en realidad la primera reflexión filosófico-teológica en nuestro continente por la que el discurso hasta ese momento opresor se transforma en liberador. La tesis de los dominicos, predicada por Montesinos, es la siguiente: El indio es digno de respeto no en cuanto civilizado sino en cuanto hombre».[84] Sabemos de las implicancias sociales, políticas y religiosas que significó este discurso a raíz de un artículo publicado por el propio Zevallos,[85] según el cual la postura de los conquistadores es clara en este punto.

> Los indios son tan diferentes de los europeos que esta diferencia se constituye en diferencia específica. Los indios no tienen barbas, se emborrachan con yerbas, fuman, comen carne humana y son «sodométicos», todo lo cual demuestra de manera tajante que no tienen condición humana. Por estas razonas no «merecen libertades», deben ser tratados como infra-humanos.[86]

Zevallos trae a colación la opinión de Tomás Ortiz: «estas son las condiciones por las que los indios no merecen libertades»,[87] en la que queda expresada la posición de los colonialistas. Naturalmente que,

[84] Zevallos, Noé, op. cit., página 73.

[85] Zevallos, Noé, «Acerca de un discurso liberador: el sermón de Montesinos», En ***Páginas,*** No. 99. Lima, Octubre 1989, páginas 41-49.

[86] Zevallos, Noé, ***Actitud Itinerante y otros ensayos,*** Lima: editorial Labranza S.A., 1984 página 74.

[87] Zevallos, op. cir., página 74.

frente a ello, la tesis de Montesinos es verdaderamente «revolucionaria». En la opinión de nuestro autor, las diferencias son culturales y no de carácter esencial.[88] El reconocimiento de los derechos y las libertades de los indios lo lleva a un nuevo terreno de reflexión. Le parece que los indios habían resistido y habían sido capaces de mantenerse y, lo más importante, que habían guardado un núcleo ético-religioso muy importante en su conformación humana. Esto lo remarca con bastante fuerza: «Si los indígenas del Perú habían soportado la invasión española, si habían resistido al dominio republicano, si ahora eran todavía capaces de ofrecernos sus creaciones artesanales o artísticas, era porque habían logrado configurar un núcleo ético-religioso que no había podido ser destruido por las diversas agresiones históricas».[89]

¿En qué consiste este núcleo religioso y ético? La pregunta presupone por una manera de actuar y de comportarse. La ética es una manera de comportarse en la vida pública. Hablar de resistencia significa oponerse a algo y mantenerse en lo suyo. Eso implica para Zevallos que:

> [...] la resistencia supone poseer una alternativa y de alguna manera caminar hacia ella o por lo menos implemenrarla [...] Los indígenas tenían alguna alternativa frente a la cultura dominadora. No la proyectaban hacia delante, era más bien el núcleo que los identificaba y les daba cohesión. Había que penetrar hasta ese núcleo y descubrir sus articulaciones y sus afirmaciones. No se ha hecho.[90]

Naturalmente, Zevallos observa que el asunto no solo concierne a los indios, también concierne a otros grupos: «Esta resistencia no es específica de los grupos indígenas. Los grupos empobrecidos, las llamadas culturas criollas, los inmigrantes urbanos, los pobres mestizos de

[88] Frenre a esta tesis, la de Montesinos, es realmente revolucionaria. Las particularidades que señala Ortiz y que difieren tanto de lo que los blancos acostumbran a ver y aceptar no son diferencias esenciales sino culturales». Zevallos, Noé, op. cit., página 74.

[89] Zevallos, Noé, op. cit., páginas 88 y 89.

[90] Zevallos, Noé, op. cit., página 89.

nuestras ciudades se afirman también mediante formas culturales en las que se advierte claramente su decisión de pervivir».[91] Pone un ejemplo relativo al cortamonte o *yunsa.* Le parece interesante saber que «cada año son más numerosos los camiones que transportan árboles cortados en el mes de febrero. Quien ignora el motivo se extraña al encontrarse con ellos, pero de ahí no pasa. Y es que la vieja tradición del cortamonte o *yunsa,* que conocíamos por descripción de escritores que se habían interesado por el folklore, no es folklore, es expresión viva de un pueblo que no quiere renunciar a la vida [...]».[92] Incluso irónicamente dirá que le parece que «no pasarán muchos años para que se corte un árbol en la Plaza de Armas de Lima».[93]

Para nosotros, la pregunta central está en el significado de la afirmación: «no se ha hecho», de la cita que hemos trascrito. Nos parece que indica que no conocemos ni hemos estudiado en profundidad la cultura, la sabiduría que anida en ese núcleo de resistencia andina. Sin embargo, Zevallos nos aclara el punto al hablar de formas culturales en las que se advierte claramente su decisión de vivir al referirse a las acciones que realizan los marginados y los pobres, y a la idea de que estas son expresión viva de un pueblo que no quiere renunciar a la vida. El tema sobre el que está trabajando Zevallos es la vida, el derecho a la vida. En eso consiste el núcleo de resistencia ético y religioso del hombre andino. No rendirse, mantenerse y afirmarse en la vida.

c. ***El papel de la filosofía está al servicio del pueblo***

La filosofía en Zevallos tiene un punto clave, es un instrumento liberador. En eso coincide con Salazar Bondy. Pero para ello debe ser manifestación de los indios mismos. Se trata de una filosofía que nace desde el indio. Se pregunta si tal tarea es racional, «¿Son estas apuestas,

[91] ídem.

[92] ídem.

[93] ídem.

apuestas irracionales?»[94] Se responde que no. La discusión es profunda y él lo advierte. El problema lleva a una discusión en torno a la filosofía misma.

Dice Zevallos que «desde la posición de filósofo educado y culto se pueden escribir, guardando el respeto debido a Husserl, "nuevas meditaciones Cartesianas", y enfrascarse en insolubles problemas sobre la esencia, las ideas innatas, el origen de la matemática o de la palabra [...]».[95] El problema se vuelve más complejo si la óptica viene del pueblo. Señala que «desde el pueblo eso no tiene la importancia que para el filósofo revisten esas disquisiciones». Noé Zevallos subraya que «la verdad cruda y burda vista desde el pueblo se puede expresar así: «yo tengo hambre, luego existo; él tiene hambre, existe; nosotros tenemos hambre, existimos». La apuesta entonces, que se da por la vida, no es irracional: «[...] Es irracional apostar por la muerte, o ignorar la cuestión».[96]

Zevallos parafrasea a Descartes, pero desde el hambre. Una filosofía desde el ser humano que sufre hambre le parece que es apostar por la vida, en ese sentido, es una filosofía que propugna la vida. En esa perspectiva, nuestro autor ve que la filosofía tendría, apenas, el humilde papel de apuntar la esperanza del pueblo. Su preocupación, como él dice, está en:

> [...] afirmar que una filosofía al servicio del pueblo tiene que plantearse como una metafísica fundamentadora de una moral política [...] Esto quiere decir afirmar desde el inicio la eticidad de la filosofía. La filosofía debe estar a favor de algo, debe apostar por algo no puede quedarse neutral frente a lo que acontece en el mundo. Su punto de partida no es la mera especulación sobre especulaciones que brotaron de otras especulaciones. La filosofía popular debe partir de las «angustias *y* esperanzas del pueblo» y desde allí empezar a buscar una respuesta que afirme la vida sobre la muerte, el amor sobre el

[94] Zevallos, Noé, op. cit., página 75.

[95] ídem.

[96] ídem.

> egoísmo, la solidaridad sobre la prepotencia individualista. A esto llamamos apostar por algo.[97]

Para Zevallos, la «filosofía popular quiere decir una filosofía que sirva al pueblo porque ha brotado del mismo pueblo».[98] La pregunta es ¿puede el pueblo hacer filosofía? Este tema es la cuestión que nuestro autor abordó permanentemente.

2.4 La filosofía es el saber de la vida

a. Tomar la vida sin pretender ser los protagonistas de la historia
La ***carcajada universal*** al final de la historia

El paso de la metafísica a la parábola incluye ejemplos y el recojo de maneras de expresar los hechos que vienen del mismo pueblo. Noé Zevallos recoge una reflexión hecha por un hombre pobre en Urubamba.

> [...] Como decía en otra pane cuando el mendigo me dijo una noche: «a Dios se le pide sueño y no cama en que dormir» me enseñaba una verdad que los libros y las ciencias no me podían enseñar. [...] Pero el anciano mendigo me dijo otra cosa que tiene también rigor. Me dijo que lo importante es el sueño y no sus condicionamientos que con sueño podía descansar en cualquier parte, pero sin él de más están los lechos más muelles y cómodos […]."

La exigencia de sueño y no cama plantea un distinción entre lo principal y lo secundario, entre lo esencial y lo que es accidental. El pobre distingue claramente qué es lo central de lo accesorio. La vida moderna no lo descubre, queda confundida y no acierta a tomar lo que es

[97] Zevallos, Noé, op. cit., página 74.

[58] Zevallos, Noé, op. cit., página 83.

[99] «La fisiología del sueño me dirá cuáles son los órganos que intervienen en el sueño y qué condiciones debo anticipar si quiero dormir bien. La psicología del sueño me explicará de qué causa se origina este, como el hipotálamo funciona antes del proceso que me conduce al sueño y así de los demás». Zevallos, Noé, op. cit., página 83.

fundamental. Recoger y escuchar la palabra de la gente y de los pobres puede devolverle a la palabra, a la filosofia, su verdadera naturaleza.

El fondo de la cuestión para Zevallos es la sabiduría. La filosofía busca la verdad y debe saber que existe una sabiduría popular. Para nuestro autor, «la filosofía debía ser Sabiduría y esto se aprende también en medio del pueblo».[100] En el mismo texto intenta distinguir entre alfabetización y sabiduría. No deja de ser importante esta distinción porque puede darse el caso de que existan sabios analfabetos. «El pueblo tiene sus sabios, a veces son analfabetos, pero sabios, porque sabiduría y alfabetización no son sinónimos».[101] Una cosa es conocer una lengua, un alfabeto y otra cosa es manejarse con juicio y ética en la vida. La sabiduría es el conocimiento de la vida, del vivir.

> Sabiduría es saber de la vida, es sacar experiencia en el sentido de aprender las enseñanzas que la vida nos proporciona. Se puede conservar y sacar provecho de las experiencias, pero en beneficio propio, esto no es sabiduría, el saber de experiencia como el amor es desinteresado porque proviene de la misma fuente, brotan de una plenitud que no es otra cosa que la densidad de humanidad que se ha sedimentado en nosotros.[102]

Otro punto remarcable es la manera de tomar la vida. Para Zevallos debe ser sin dramatismo, sin planes, sin pretender ser los protagonistas de la historia. Esto entraña una visión diferente de la vida. Dice Zevallos «que debemos quitar el dramatismo a nuestra acción».[103] Nos señala con preocupación que «nos creamos protagonistas de la historia de una vieja ilusión burguesa, que solo una visión humilde del proceso nos coloca en la justa dimensión».[104]

[100] Zevallos, Noé, op. cit., página 81.
[101] Zevallos, Noé, ídem.
[102] ídem.
[103] ídem.
[104] ídem.

La idea que nos quiere transmitir es que «el final de la historia será como alguna vez me dijo un misionero sabio, una carcajada universal».[105] Esta perspectiva de Zevallos descuadra el pensamiento moderno, sus objetivos finales, sus planes estratégicos en el país, de la comunidad o de las personas. El preguntarse por el sentido de las cosas tiene su importancia, porque como él reconoce «todo tiene sentido, pero no siempre el sentido que le damos en nuestros anhelos o en nuestros sueños».[106] Nuestros sueños no son la realidad, nuestros anhelos no son la realidad, nuestro sentido no es el sentido de la historia universal. Ni nuestros objetivos son los objetivos de la historia universal, si es que estos existieran. No podemos tener la pretensión de tener un conocimiento sobre lo fundamental, sin reconocer los límites de nuestras formas de conocer y sin integrar el saber popular de todos los miembros de la comunidad.

b. Filosofía itinerante, filosofía del peregrino

Mirar el mundo con los ojos del absoluto

Noé Zevallos concluye en 1965 el texto ***La Actitud Itinerante*** con las siguientes palabras:

> Y esta esperanza es la compañía y el sostén del peregrino, a lo largo del camino infinito y en las horas interminables de la marcha silenciosa, o en el descanso de las noches íntimas. Solo hay una plenitud del alma que le acompaña y anima y conforta: la esperanza al llegar a la Patria, la proximidad de la Tierra Prometida. Y este es el único fin [...] Por eso llamamos actitud itinerante la del que contempla las cosas con la visión de la Patria y por eso todas las presencias sidas no son sino hitos en el camino de regreso a la Casa.[107]

Pensamos que para Zevallos la filosofía representa la mirada del peregrino, del que está de paso y del que ve todas las cosas en función de

[105] ídem.

[106] ídem.

[107] ídem, página 114.

lo que denomina ***la Casa.*** La Casa, en este caso, no es otra cosa que el encuentro con el absoluto. Encuentro que la muerte resuelve porque nos enfrenta verdaderamente al último fin. Dice «de ahí que la muerte no sea tampoco un fin último. La vida no es sino un fin intermedio, la muerte es un fin solo como terminación y no como término». Y se pregunta, seguidamente «¿cuál es el último fin, entonces?, [...] ¿por qué puedo trascender a la contingencia y a la temporalidad?, ¿por qué el camino de los que trascienden franca y luminosamente la temporalidad es el camino que conduce al Absoluto? ¿Por qué ellos son los verdaderos peregrinos del Absoluto?»[108]

Esta reflexión explica por qué para Zevallos la filosofía es un actitud y no una ***pose,*** es la actitud del peregrino, en ese sentido itinerante. Es la actitud del que mira el mundo con los ojos del Absoluto. Una actitud que no se cierra ante nada y que redescubre en lo más adverso, como en el caso de la muerte, el sentido de «la posibilitación de toda posibilidad» o el sentido de que la vida merece vivirse.

> La actitud itinerante es la actitud del peregrino, la del que camina pacientemente para llegar un día al término de la ruta. La actitud itinerante no se detiene en medir el camino de las dificultades, busca caminar y llegar al término pronto o tarde, pero sabe que hay un término y hacia él camina.[109]

Obviamente, en esta perspectiva el peregrinaje no es igual a «huida» o a «fuga», como bien plantea el autor. Pero lo curioso es que la huida o la fuga, frente a la actitud del peregrino, es la inmovilidad y la pérdida de esperanza. Solo el que tiene un Absoluto, según Zevallos, un Dios, puede ser un peregrino y tener esperanza. El que no lo tiene no tiene esperanza. Zevallos repetirá hasta el cansancio el texto bíblico: «Dijo el insensato en su corazón, no hay Dios». La razón es clara, la insensatez, la falta de cerebro, de razón, de sabiduría, es negar a Dios. El Absoluto

[108] ídem, página 112.

[109] ídem, página 40.

de Zevallos es el Dios de la esperanza, de la salvación. ¿Cómo negarlo y seguir siendo cuerdo?, ¿cómo negarlo y no ser insensato? La sabiduría es centralmente reconocimiento de la verdad y del bien. En este sentido, la filosofía es sabiduría y no puede reducirse a la «filosofía profesoral», al ejercicio de los doctores como apunta en sus páginas sobre una antropología liberadora.[110]

La filosofía es búsqueda de sensatez y de sentido. Esta búsqueda de sensatez y sentido tiene que pasar por una clara definición de libertad. La insensatez humana está vinculada con el poder y la dominación: es el egoísmo puro. La búsqueda de sentido pasa por otro camino, por buscar otro Absoluto. Nada raro es que el esfuerzo de Noé Zevallos empate con la perspectiva de buscar la sabiduría en los pobres y transitar con ellos el camino a la libertad, la liberación. La filosofía tiene entonces responsabilidades específicas.

Lo que nos queda claro de este pensamiento es que la filosofía no cumple ningún papel alejada de la vida de los hombres, solo lo cumple cuando está vinculada. No solo eso, sino cuando la filosofía es una herramienta de liberación del pueblo es que el pueblo puede beneficiarse de ella. El viejo ideal griego de que todos deben y pueden filosofar está presente en Noé Zevallos, pero esta vez vinculado con la liberación de un pueblo que busca encontrar su sentido, su salvación y su Absoluto.

Quizá él sintetizó su amor a la verdad con la filosofía, su preocupación social, educativa y política con el compromiso por el bien, y su sentimiento de irreductible admiración por la belleza con su visión mística y contemplativa de la vida. «La tarea de la filosofía en América Latina se puede enunciar así: la Filosofía es un instrumento de liberación no en las palabras y mente de los filósofos, sino por la decisión lúcida del pueblo».'[111]

[110] Zevallos, Noé, ***Apuntes para una antropología liberadora,*** Bogotá: CLAR, 1977. En particular, revisar los Capítulos 2 y 3.

Zevallos, ob. cit., página 92

Comentario Final

Después de presentar ideas de pensadores y filósofos peruanos conviene hacer hincapié en algunos puntos que nos parecen relevantes. En realidad, se nos hace difícil hablar de conclusiones, porque cada autor y cada época representan universos que no pueden con facilidad ser comparados. Así, cada época y autor representa ideas, intereses, esperanzas y problemas. Por eso hemos preferido hacer un comentario final sobre lo que pensamos de lo presentado en las páginas anteriores.

Creemos que es posible dar una mirada de conjunto de lo que hemos presentado. Para ello puede ser útil seguir el esquema general y las épocas en que nos hemos movido.

La Colonia, como lo hemos manifestado, ha sido una época en la que las expectativas democráticas y las posibilidades de un pensamiento **ubre** fueron muy escasas. El principio de dominación, para utilizar las palabras de Salazar Bondy, se impuso sin ninguna duda. Es la época del Imperio y de la sujeción de los pueblos al colonialismo. Hay pensadores que pueden representarlo y expresarlo con meridana claridad como Juan de Espinoza Medrano; pero ni los probabilistas ni los místicos de la estirpe de Antonio Ruiz de Montoya lo pueden hacer. El llamado «sensualismo» probabilista recusa el colonialismo sin subterfugios, a la vez que **el** pensar y sentir místico **lo** descalifican como legítimo; porque el mundo real, de la racionalidad, de los sentimientos

y de las aspiraciones humanas, se rebela contra el principio de dominación revestido de escolástica. Pero seríamos ingenuos si creemos que el principio ideal planteado por Juan de Espinoza Medrano es equivalente al de Platón o al de cualquier *absoluto* idealista. Este principio idealista está recubierto de sentido barroco, de sensualidad escolástica, de nomenclatura aristotélica. No es más una perspectiva ideal que expulsa lo concreto y lo empírico; todo lo contrario, es, como lo definiera Víctor Andrés Belaunde, una síntesis, una síntesis viviente del ideal y del particular. Así, se entiende mejor al Lunarejo. Cuzqueño que no renuncia a su identidad y quiere desde ella no solo comprender el idealismo platónico, sino defenderlo. El resultado es una filosofía local, mestiza, que sintetiza en sí las viejas tradiciones de nuestro pensar tanto nativo, como escolástico y platónico.

A fines de la Colonia advertimos una transformación en la conciencia y en la cultura de los pueblos del Perú que renueva sus ideas. De la entraña escolástica se desprende una nueva filosofía moderna, como dirían los Amantes del Perú, la filosofía de lo útil. En realidad, asistimos a una versión local del utilitarismo. No obstante, no nos equivoquemos, no se trata de una filosofía del liberalismo sin más, igual al que se desarrolla por Europa. Los llamados ideólogos o pensadores de la Independencia muestran un tipo de pensar que combinando su vieja tradición intentan ponerse a tono con la época y encarar el desafío de enfrentar una nueva república y sus problemas concretos.

La presencia inglesa de la época no era una casualidad y su influencia fue notoria en estos pensadores. Pero la versión local del utilitarismo no abandona su vieja raigambre, su escolasticismo y su aristotelismo. Tampoco tendría por qué hacerlo; en buena cuenta, el utilitarismo es una filosofía del bien, pero acomodada a los nuevos tiempos, a la modernidad. Una filosofía práctica moderna se ajusta de mejor manera con el verdadero aristotelismo que una filosofía escolástica que solo contempla las cosas y no las quiere transformar. Una filosofía práctica como fue la de la Independencia, insiste en la política, en los sujetos

modernos y su conducta moral, y en la construcción del Estado, la educación y la formación de ciudadanos. Así, los nuevos filósofos prácticos y utilitarios —de viejo talante escolástico— devienen en modernos patriotas.

Nos parece que el objeto central y final de la filosofía de la Independencia es el bien del Estado que está surgiendo. En este horizonte nos ha llamado la atención la preocupación por la cuestión indígena, por ello, la hemos destacado en todos los autores presentados. Esta cuestión es crucial en todos los pensadores estudiados; tanto en Viscardo, Unanue y Rodríguez de Mendoza como en Vidaurre y Baquíjano. La razón nos parece simple: cómo construir un Estado moderno sin la incorporación de la inmensa mayoría de la población indígena. El Perú es una nación libre y ya ello representa una contradicción con la inmensa población sumida en la esclavitud y la servidumbre. Este problema es constante en la obra de los autores. Para Viscardo es un problema de derechos; para Unanue está vinculada con la eliminación de la esclavitud y al reconocimiento de la dignidad humana; en Baquíjano es un problema de justicia, de igualdad y de soberanía; en Rodríguez de Mendoza es un tema de ciudadanía y de formación; y en Vidaurre se presenta vinculado al manejo del Estado y de la cosa pública. En todos es un tema decisivo. Se trata, sin duda, del sujeto moderno.

El positivismo profundiza, aún más, el sentido del pragmatismo y del utilitarismo. Ieva, incluso, a convertir la idea de progreso en inexorable. El determinismo se asienta, así, en la cultura y en la vida política nacional. El positivismo nace de la cultura científica moderna, tanto de la comtiana como de la spenceriana y promueve una mirada ordenada, sistemática y orgánica del proceso social y universal.

En nuestro caso, los llamados positivistas aurórales como Sebastián Lorente o Jorge Polar no dejaron nunca de ser escolásticos y profundamente reügiosos. Incluso, el anti-escolástico de Manuel González Prada no puede mostrar un positivismo que descarte la subjetividad y el

ejercicio de la libertad. Pero conviene señalar que Mariano H. Cornejo recoge con mayor énfasis que ninguno la tradición positivista.

El interés de Sebastián Lorente es que la sabiduría y la ciencia permitan que el país progrese y que los jóvenes cuenten con nuevos valores en beneficio de la patria. Las preocupaciones de Jorge Polar se encuentran en las preguntas por el papel de la ciencia, de la fe y de la belleza. No deja ciertamente su papel de maestro universitario y su preocupación por la juventud, pero inquiere en problemas de fondo de la existencia humana. El positivismo con él lleva incluso a querer explicar la belleza.

Pocas veces en la historia de las ideas se han encontrado el espíritu anarquista y el positivismo. González Prada es la excepción que confirma la regla. El anarquismo es definitivamente su contradicción. El anarquismo es una respuesta radical al proceso de la industrialización. Es la defensa del individuo, del tallerista individual frente al despliegue del capitalismo y de las máquinas. González Prada se define cultor de la ciencia nueva, léase positivista, y es, sin ninguna duda, un espíritu anarquista.

Las particularidades de cada autor en relación con el positivismo son complejas y no podemos decir que reciten el catecismo positivista íntegramente. Incluso Mariano H. Cornejo, siendo un positivista convicto y confeso, tiene reparos para aceptar que los estudios de la sociedad humana se deriven de la biología.

Lo que puede unificar a todos estos autores, y quizá fue la razón por la que se los ha denominado inadecuadamente «positivistas», es su deseo de progreso: todos aspiran a que el país progrese y que sus clases subalternas se eduquen. En realidad, son más filósofos del progreso y del desarrollo que positivistas propiamente dichos.

La tradición positivista es tan fuerte como compleja. Alejandro Deustua, en ruptura con el positivismo, señaló que buscaba un «positivismo idealista» y esta idea puede ayudar a entender el sentido de la propuesta de los llamados «espiritualistas». En sentido estricto, los espiritualistas no dejaron de reconocer el papel de la ciencia. Reconocieron

el papel de la ciencia, pero, como buenos filósofos, la subordinaron al espíritu. Lo que entendieron por el «espíritu» estuvo mediado por la nueva valoración de la cultura, la conciencia, la psiquis, el factor religioso y el sentimiento estético.

Así, la vieja tradición de corte idealista —que nunca desapareció a pesar de las exigencias prácticas de liberales y positivistas— tuvo nuevamente terreno fértil para seguir desarrollándose y crecer aún más.

Nuevamente encontramos preocupación religiosa y de profundidad mística en autores como Mariano Ibérico y Pedro Zulen, sin dejar de estar preocupados por los problemas científicos y sociales, cosa que nos recuerda a Ruiz de Montoya. En algún momentos Ibérico simpatizó con el socialismo y Zulen estuvo comprometido y dirigiendo la conocida Campaña Pro-Indígena. Francisco García Calderón tuvo siempre preocupaciones políticas y éticas y su perspectiva de fondo no se alejó nunca de la moral tradicional española que él creyó encontrar en Bergson. Los pensadores políticos como Belaunde, Mariátegui y el mismo Haya de la Torre bebieron de las fuentes de este espiritualismo vitalista.

El espiritualismo significó una mejor síntesis de nuestras tradiciones. La síntesis aludida intentó unir los extremos de una vieja cultura que, como la nuestra, pasa rápidamente del idealismo al materialismo y viceversa.

La preocupación por la filosofía entre nosotros se advierte también en los autores más actuales. Los temas de una filosofía que se preocupa por la liberación, por la sabiduría popular o por la esperanza —que son los esfuerzos de Augusto Salazar Bondy y Noé Zevallos, respectivamente:— pueden dar una idea de lo que algunos pensadores actuales han considerado como tareas de la filosofía entre nosotros.

Desde nuestro punto de vista, tanto Salazar Bondy como Zevallos están preocupados por los problemas del Perú. La «dominación» para Salazar Bondy no es una idea, tiene nombre y entorno propios. Así como hablar de «sabiduría popular» en Zevallos no se hace en abs-

tracto, sino desde un país de indios. Ambos conocen de filosofía, del Perú, y de filosofía en el Perú. Uno estudió la filosofía de la República; el otro, la filosofía de la Ilustración. Ambos están interesados en cambiarle el rostro al pensar filosófico entre nosotros.

La filosofía efectivamente puede ser útil —como lo han sostenido todos nuestros probabilistas, liberales, socialistas y positivistas—, pero también puede ser importante para encontrar un nuevo ideal de formación humana, como sugirieron los viejos escolásticos platónicos y los místicos coloniales, y lo replantearon los nuevos místicos y los espiritualistas de inicios del siglo XX.

En ese vaivén entre nuestra adhesión al ideal y nuestro deseo práctico y concreto de ser felices se ha construido la filosofía entre nosotros.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA. DE AUTORES

JUAN DE ESPINOZA MEDRANO

1. **Obras de Juan de Espinoza Medrano**

REDMOND, WALTER

1969 «Juan de Espinoza Medrano: sobre la naturaleza de los universales». En *Separata de Humanidades.* PUCR, n° 3. Lima.

1970 «La naturaleza de la lógica según Espinoza Medrano». En *Separata de Humanidades,* PUCR, n° 4, 1970-71. Lima.

2005 *Apologético a favor de Don Luis de Góngora.* Lima: Universidad de San Martín de Porres.

2. **Obras sobre Juan de Espinoza Medrano**

CASTRO, AUGUSTO

1994 *El Perú, un proyecto moderno.* Lima: PUCP- IRA- CER.

GUIBOVICH, PEDRO

1990 «Biobibliografía de Juan Espinoza Medrano». En *BIRA* 15, pp. 43-53. Lima.

1990 «Cronología de Juan Espinoza Medrano». En *BIRA* 15, p. 15. Lima.

1984 «Documentos inéditos para la biografía de Espinoza Medrano». En *BIRA* 12, pp. 137- 145. Lima.

1992 «Testamento e inventario de Bienes de Espinoza Medrano». En *Histórica,* vol 16, no.1. pp. 1-31.

MOORE, CHARLES B

2000 *El arte de predicar de Juan de Espinoza Medrano en «La novena maravilla».* Lima. Fondo Editorial de la PUCP.

REDMOND, WALTER

1998 *La lógica en el Virreinato del Perú. A través de las obras de Juan Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787).* México D.F: FEPUCP, IRA y Fondo Editorial de Cultura Económica S A

RODRÍGUEZ GARRIDO, JOSÉ ANTONIO

s/f «La exaltación religiosa del monarca en el Cuzco colonial: Espinoza Medrano y la tradición del sermón fúnebre». En *Evangelización y Catcquesis en los Andes (s. XW-XVII).* Centro Las Casas. Cusco.

1990 «Aproximación a la Oratoria Sagrada de Espinoza Medrano». En *BIRA* 15, pp. 11-32. Lima.

1992 «Espinoza Medrano: la recepción del sermón barroco y la defensa de lo americano». En *Mabel Morana, Relectura del Barroco en Indias.* Hannover: Ediciones del Norte.

1994 «Retórica y Tomismo en Espinoza Medrano». En *IRA. Cuadernos de Investigación.* 143. Lima.

ZEVALLOS, NOÉ

1960 «Juan de Espinoza Medrano, Filosofo». En *Revista de la Universidad Católica,* tomo XVII, pp. 115-118. Lima.

ANTONIO **Ruiz** DE MONTOYA

1. Obras de Antonio Ruiz de Montoya

Ruiz DE MONTOYA, ANTONIO

1892 *Conquista Espiritual.* Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús.

1991 *Sílex del divino amor.* Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

1992 *Amor al Indio.* Lima: Edición Lapsa.

1996 *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní.* Lima: MP Asociados S A.

2. Obras sobre Antonio Ruiz de Montoya

ROUILLON ARRÓSPIDE, JOSÉ **Luis**

1997 *Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay.* Asunción: Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch».

JUAN PABLO VISCARDO Y GUZMÁN

1. Obras de Juan Pablo Vizcardo y Guzmán

VISCARDO Y GUZMÁN, JUAN PABLO

1971 «Carta dirigida a los españoles americanos por uno de sus compatriotas, 1748-1798». Lima: Imprenta del Ministerio de Guerra.

1988 *Obra Completa de Juan Pablo Vizcardo y Guzmán.* Lima: Banco de Crédito del Perú.

1998 *El hombre y su tiempo.* Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.

2. Obras sobre Juan Pablo Vizcardo y Guzmán

ARBULÚ, CERVERA

2003 «Viscardo y el derecho natural: la introducción de los derechos humanos en América Latina y la omisión de los americanos originales». En CASTRO, Augusto (editor). *Filosofía y sociedad.* Lima: Red de CCSS.

VARGAS UGARTE, RUBÉN

1954 *La Carta a los Españoles Americanos de Don Juan Pablo Viscardo y Guzmán.* Lima: CIMP.

VARIOS AUTORES

1999 *Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798) ElHombreysu tiempo.* Tomo I. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.

HIPÓLITO UNANUE

1. Obras de Hipólito Unanue:

UNANUE, HIPÓLITO

1914 *Obras científicas y literarias, 1755-1833-* Barcelona: La Academia de Serra Hnos. y Russell.

1940 *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia sobre los seres organizados en especial el hombre.* Introducción y comentarios por el dr. Carlos Enrique PAZ SOLDÁN. Lima: Comisión Nacional Peruana de Cooperación Intelectual.

1964 *El Mercurio Peruano.* X tomos. Edición Facsimilar. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, p. 66.

1974 *Colección documental de la independencia del Perú «Los ideólogos», Hipólito Unanue.* Vol 7. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la independencia del Perú.

1974 *Colección documental de la independencia del Perú «Los ideólogos», Hipólito Unanue.* Vbl 8. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la independencia del Perú.

2. Obras sobre Hipólito Unanue

BASADRE, JORGE

1981 *Peruanos del siglo XLX.* Lima: Ediciones Rikchay Perú, pp. 204-216.

CASTRO, AUGUSTO

1993 «Nociones de democracia y aristocracia en los fundadores de la Nación en la nación peruana». En *BIRA,* N° 20. pp. 83-93. Lima.

1994 *El Perú, un proyecto moderno.* Lima: PUCP- IRA- CER

LEÓN MIRANDA, ANA PÍA

2003 «El clima de Lima y las reivindicaciones de las razas no europeas. La humanidad del indio. Hipólito Unanue». En CASTRO, Augusto (editor). *Filosofía y Sociedad en el Perú,* Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

JOSÉ BAQUÍJANO Y CARRILLO

1. Obras de José Baquíjano y Carrillo:

BAQUÍJANO Y CARRRTLLO, JOSÉ

1929 «Elogio del excelentísimo señor don Agustín de Jáuregui y Aldecoa, caballero del orden de Santiago, teniente general de los reales ejércitos, virrey, gobernador y capitán general de los reinos del Perú, Chile, etc.» En *Boletín del Museo Bolivariano,* año 1, n° 12, pp. 503-522. Lima.

1960 «Nuevas Noticias y Documentos de don José Baquíjano y Carrillo, Conde de Vistaflorida». En *La causa de la emancipación del Perú.* Lima: PUCP, pp. 145-207.

1964 «Disertación Histórica y Política sobre el Comercio del Perú». En *Mercurio Peruano,* tomo I, n°. 23-31, 1971. Biblioteca Nacional del Perú, folios 209-216, 221-226, 229-235, 237-242, 245-252, 253¬256,265-268,273-275,282-289. Lima.

1964 «Historia de la erección y el establecimiento de esta Real Audiencia». En *Mercurio Peruano,* tomo I, n° 21, 1791. Biblioteca Nacional del Perú, folios, 185-190. Lima.

1964 «Historia de la fundación, progresos y actual estado de la Universidad de San Marcos». En *Mercurio Peruano,* tomo II, n° 53-56, 1791.

Biblioteca Nacional del Perú, folios 160-167, 172-180, 188-195, 199¬ 204. Lima.

1964 «Historia Moral, extraída de algunos papeles extranjeros, para escarmiento de los jóvenes demasiado accesibles al mal exemplo». En *Mercurio Peruano,* tomo I, n° 50bis, 1791. Biblioteca Nacional del Perú, fols. 129bis-131bis. Lima.

1976 «Aprobación al "Sermón Predicado el Día de la Santísima Trinidad" por José Manuel Bermúdez». En *Colección Documental de la Independencia del Perú,* tomo I, vol. 3. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, pp. 171-176. Lima.

1976 «Defensa de Bernardo de Tambohuacso, cacique de Pisac, en el juicio seguido a este curaca, complicado en la conspiración de Lorenzo Farfán de los Godos, en el Cuzco». En *Colección Documental de la Independencia del Perú,* tomo I, vol. 3. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, pp. 49-62. Lima.

1976 «Elogio del excelentísimo señor don Agustín de Jáuregui y Aldecoa, caballero del orden de Santiago, teniente general de los reales ejércitos, virrey, gobernador y capitán general de los reinos del Perú, Chile, etc.». En *Colección Documental de la Independencia del Perú,* tomo I, vol. 3. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, pp. 65-95. Lima.

1979 *índices del Mercurio Peruano 1790-1795-* Lima: Biblioteca Nacional.

2. Obras sobre José Baquíjano y Carrillo

CASTRO, AUGUSTO

1993 «Nociones de democracia y aristocracia en los fundadores de la nación peruana». En *BIRA.* N° 20, pp. 83-93. Lima.

1994 *El Perú, un proyecto moderno.* Lima: PUCP- IRA- CEP.

CARRIÓN CARAVEDO, ÚRSULA

2003 «La soberanía en Baquíjano y Carrillo». En CASTRO, Augusto (editor). *Filosofía y Sociedad en el Perú,* Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

CLEMENT, JEAN-PIERRE

1997 *El Mercurio Peruano 1790-1795,* vol. 1. Madrid: Iberoamericana.

DEUSTUA PIMENTEL, CARLOS

1964 «José Baquíjano y Carrillo». En *Biblioteca Hombres del Perú,* tomo VII. Lima: Editorial Universitaria, pp. 5-42.

LÓPEZ SORIA, JOSÉ IGNACIO

1971 «El pensamiento de José Baquíjano y Carrillo». En *Historia y Cultura,* n° 5. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, pp. 97-185. Lima.

MATICORENA ESTRADA, MIGUEL

1960 «Nuevas Noticias y Documentos de don José Baquíjano y Carrillo, Conde de Vista Florida». En *La causa de la emancipación del Perú.* Lima: PUCP.

PUENTE BRUNKE, JOSÉ AGUSTÍN DE LA Y JOSÉ BAQUÍJANO Y CARRILLO

1995 *Colección Forjadores del Perú,* vol. 12. Lima: Brasa.

TORIBIO RODRÍGUEZ DE MENDOZA

1. Toribio Rodríguez de Mendoza

1972 «Los Ideólogos. Toribio Rodríguez de Mendoza». En *Colección documental de la Independencia del Perú.* Vol. 2. Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

2. Obras sobre Toribio Rodríguez de Mendoza

CASTRO, AUGUSTO

1993 «Nociones de democracia y aristocracia en los fundadores de la Nación peruana». En *BIRA,* N° 20. Lima, pp. 83-93.

1994 *El Perú, un proyecto moderno.* Lima: PUCP- IRA- CER.

ZEVALLOS, NOÉ

s/f *Toribio Rodríguez de Mendoza i las etapas de un difícil itinerario espiritual.* Lima: Editorial Bruño.

1961 *Toribio Rodríguez de Mendoza y el pensamiento ilustrado en el Perú.* Lima: Instituto Riva Agüero, n° 39.

MANUEL LORENZO DE VIDAURRE

1. Obras de Manuel Lorenzo de Vidaurre

VIDAURRE, MANUEL LORENZO DE

1971 «Memoria sobre la pacificación de la América meridional». En *Plan del Perú y otros escritos, 1817,* Colección Documentos de la Independencia del Perú, I, vol. 5, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, pp. 266-79. Lima.

1971 «De la educación del ciudadano libre». En. *Plan del Perú y otros escritos, 1820,* Colección Documentos de la Independencia del Perú, I, vol. 5, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Lima: TJNMSM, pp. 295-99.

1971 «Plan del Perú». En *Plan del Perú y otros escritos, 1825.* Colección Documentos de la Independencia del Perú, I, vol. 5, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Lima: UNMSM, pp. 1-158.

2. Obras sobre Manuel Lorenzo de Vidaurre

BASADRE, JORGE

1981 «Manuel Lorenzo de Vidaurre». En *Peruanos del siglo XIX.* Lima: Ediciones Rikchay.

1983 *Historia de la República del Perú,* tomo I (7ma edición). Lima: Editorial Universitaria.

CASTRO, AUGUSTO

1993 «Nociones de democracia y aristocracia en los fundadores de la Naci6n en la nación peruana». En *BIRA.* N° 20. pp. 83-93- Lima.

DE LA PUENTE CANDAMO, JOSÉ A.

1971 «Notas sobre el proceso separatista de Vidaurre». En *Notas sobre la causa de la Independencia en el Perú,* Sesquicentenario de la Independencia Nacional, pp. 233-238.

PONCE TESTINO, RAMÓN

2003 «Manuel Lorenzo de Vidaurre y su Plan del Perú (1823)». En CASTRO, Augusto (editor) *Filosofía y Sociedad en el Perú,* Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

PORRAS BARRENECHEA, RAÚL

1970 *Los ideólogos de la emancipación.* Lima: Milla Batres, p. 321.

SEBASTIÁN LORENTE

1. Obras de Sebastián Lorente

LORENTE, SEBASTIÁN

1873 «Memoria del Decano de la Facultad de Letras en el año 1872». En *Anales Universitarios,* t. VII, pp. 159-161. Lima.

1877 «Memoria leída por el Decano de la Facultad de Letras en la Ceremonia de Clausura del año escolar de 1877». En *Anales Universitarios,* t. X, pp 454-456. Lima.

1878 «Memoria del Decano de la Facultad de Letras en la Ceremonia de Clausura del Año escolar de 1878». En *Anales Universitarios,* t. XI, pp. 346-350. Lima.

1967 *Pensamientos sobre el Perú.* Lima: U N M S M .

2. **Obras sobre Sebastián Lorente**

BASAD RE, JORGE

1964 *Historia de la República del Perú.* Tomos V, VI y VIL Lima: Editorial Perú-América.

1981 *Peruanos del siglo XLX.* Lima: Ediciones Rikchay Perú. Pp. 119-124.

LEGUÍA, JORGE GUILLERMO

1941 *Hombres e Ideas en el Perú.* Santiago de Chile: Ed. Ercilla.

RUBIO, ALBERTO

1990 *Sebastian Lorente y la educación en el Perú del siglo XLX.* Lima: Editorial Allamanda.

MANUEL GONZÁLEZ PRADA

1. Obras de Manuel González Prada

GONZÁLEZ PRADA, MANUEL

1985 *Obras, 7* vols., prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez. Lima: COPÉ.

2. **Obras sobre Manuel González Prada**

ARCINIEGAS, GERMÁN

1957 «González Prada, Mariátegui, Haya de la Torre. Tres momentos de una sola vida». En *Cuadernos Americanos* 93, pp. 203-211.

BENAVLDES GANOZA, ALBERTO

1995 Vigencia de Don Manuel González Prada». En Boletín del Instituto Riva Agüero 22, pp. 37-43. Lima.

BLANCO FOMBONA, RUFINO

1985 «Manuel González Prada». En *Manuel González Prada, Obras, 1.1,* vol. 2. Lima COPÉ, pp. 261-319.

CALCAGNO, MIGUEL ÁNGEL

1958 *El pensamiento de González Prada.* Montevideo: Universidad de la República.

CASTRO, AUGUSTO

1994 *El Perú, un proyecto moderno: Una aproximación al pensamiento peruano.* Lima: IRA-PUCP- CER.

CHANG-RODRÍGUEZ, EUGENIO

1981 «El ensayo de Manuel González Prada». En *Cielo Abierto,* vol. 5, N°. 13-14, febrero-abril, pp. 81-90.

1994 «Paginas Libres de González Prada y el desarrollo del ensayo hispanoamericano». En *Actas del XXLX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana,* t. II, vol. 1, Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, pp. 571-576.

FERRARI, AMÉRICO

1989 «Manuel González Ptada entre lo nuevo y lo viejo». En *Revista Iberoamericana,* 146-147, pp. 307-325.

GARCÍA SALVATECCI, HUGO

1972 *El pensamiento de González Prada.* Lima: Arica.

1990 *Visión de un apóstol: Pensamiento del Maestro González Prada.* Lima: Emilta.

GONZÁLEZ, F B.

1895 *Páginas razonables en oposición a las «Paginas Libres».* Lima: Centro de propaganda católica.

GONZÁLEZ PRADA, ADRIANA DE

1947 *Mi Manuel.* Lima: Cultura Antartica.

GONZÁLEZ PRADA, ALFREDO

1985 «Manuel González Prada. Recuerdos de un hijo». En *Manuel González Prada, Obras,* vol. 2. Lima: COPÉ, pp. 7-24.

GUERRA, LUIS FELIPE

1964 *González Prada.* Lima: Editorial Universitaria.

IBÉRICO, MARIANO

1926 «González Prada, pensador». En *El nuevo Absoluto.* Lima: Minerva, pp. 43-50.

ITURRIAGA, JOSÉ E.

1944 «Un gran escritor político del Perú». En *Cuadernos Americanos.* Vol. 2, pp. 178-183.

KRISTAL, EFRAÍN

1986 «Problemas filológicos e históricos en Paginas Libres de González Prada». En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.* N.° 23, pp. 141-150.

LÓPEZ MAGUIÑA, SANTIAGO

1996 «Racialismo e identidad (Palma, González Prada, Mariátegui)». En *Lienzo,* 17, pp. 289-333.

MEAD, ROBERT G.

1959 «Panorama poético de Manuel González Prada». En *Temas hispano-americanos.* México: Ediciones de Andrea, pp. 60-75.

1978 «Recordación de Manuel González Prada». En *Cuadernos Americanos.* N.° 20, 2, pp. 243-247.

METÍA VALERA, MANUEL

1953 «El pensamiento filosófico de Manuel González Prada». En *Cuadernos Americanos.* N.° 71, 5, pp. 122-135.

1963 *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú.* Lima: UNMSM.

1987 «El positivismo en el Perú». En *Cuadernos Americanos.* N.° 5, julio-agosto, pp. 107-125.

NUÑEZ, ESTUARDO

1942 «La poesía de Manuel González Prada». En *Revista Iberoamericana,* 9¬ 10, mayo-septiembre, pp. 295-299.

1953 *Autores germanos en el Perú.* Lima: Ministerio de Educación Pública.

1960 «González Prada y la cultura inglesa». En *La nueva democracia,* vol. XL, n° 1, enero, pp. 73-77.

OVIEDO, JOSÉ MIGUEL

1997 «Manuel González Prada. Un apocalíptico de fin de siglo». En *Debate,* vol. XLX, n° 95, julio-agosto, pp. 45-47.

PALMA, RICARDO

1923 «¡Los viejos a la tumba y los jóvenes a la obra!». En *Alpha,* n° 2, ano 2, julio, pp. 87-92.

PÉREZ REINOSO, RAMIRO

1920 *Manuel González Prada.* Lima: Lux.

PINTO, *W*

1985 *Manuel González Prada: profeta olvidado.* Lima: Cibeles.

PODESTÁ, BRUNO

1973 «Manuel González Prada: apuntes para una sociología de la literatura peruana». En *Cuadernos Americanos.* N.° 190, 5, pp. 96-112.

1983 *Pensamiento político de González Prada.* Lima: Gredes.

PORRAS BARRENECHEA, RAÚL

1999 «González Prada y otros». En PUCCINELLI, Jorge. *Antología de Raúl Porras.* Lima: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, pp. 171-175.

ROTHBERG, IRVTNG R.

1955 «The Dominant Themes in González Prada's Minúsculas...». En *Hispanice,* pp. 465-471.

SALAZAR BONDY, AUGUSTO

1958 «Rebeldía de González Prada». En *Manuel González Prada, Ensayos Escogidos.* Lima: Latinoamericana, pp. 9-15.

1965 *Historia de las ideas en el Perú Contemporáneo. 2* tomos. Lima: Moncloa, 1967.

SÁNCHEZ, LUIS ALBERTO

1976 *Mito y realidad de González Prada.* Lima: Villanueva.

SANDERS, KAREN

1997 *Nación y tradición.* Lima: IRA/PUCP.

SOBREVILLA, DAVID

1996 *La filosofía contemporánea en el Perú.* Lima: Carlos Matta editor.

2000 «Notas sobre el anarquismo de González Prada». En *Logos Latino-americano,* año V, n° 5, pp. 95-99.

2002 «Introducción». En *Manuel González Prada, Free Pages and Hard Times. Anarchist Musings,* traducida por Frederick H. Fornoff. Nueva York: Oxford University Press.

VARGAS LLOSA, MARIO

1958 «Manuel González Prada. Un hombre vertical». En *Cultura Peruana,* n° 122, año/vol. XVLLI.

WARD, THOMAS

1988 *La evolución de la idea de transformación social en los ensayos de Manuel González Prada.* Diss., University of Connecticut.

1991 «Manuel González Prada: Devoted Follower or Insubordiate Partisan of Auguste Comte?». En *Revista Hispánica Moderna.* N.° 44, 2, December, pp. 274-279¬

1993 «La historia nacional como intertexto universal en las ideas de Sarmiento, Marti y González Prada». En ARANCIBIA, Juana Alcira. *La Literatura como intertextualidad,* Buenos Aires: Vinciguena, pp. 261-267.

1994 «Hacia el concepto de un dios científico en el pensamiento de Manuel González Prada». En *Inti,* n.° 39, primavera, pp. 71-79.

1998 *La anarquía inmanentista de Manuel González Prada.* Nueva York.

ZEA, LEOPOLDO

1976 «Manuel González Prada y el positivismo». En *El pensamiento latino-americano,* México D.E: Ariel Seix Barral, pp. 280-284.

MARIANO H. CORNEJO

1. Obras de Mariano H. Cornejo

CORNEJO, MARIANO H.

1908 *Sociología General.* Madrid. Imprenta de los Hijos de M.G. Hernández.

1966 *La gravitación de la Paz.* Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

2. Obras sobre Mariano H. Cornejo

BASAD RE, JORGE

1981 *Peruanos del siglo XLX.* Lima: Ediciones Rikchay Perú. Pp. 23-26.

JORGE POLAR

1. Obras de Jorge Polar

POLAR, JORGE

1896 *Discurso leído por el Dr. D. Jorge Polar al tomar posesión del cargo de rector.* Arequipa: Universidad de Arequipa, Tipografía Cáceres.

1896 *Discurso pronunciado por el Rector Dr. D. Jorge Polar al inaugurar el año escolar de 1896.* Arequipa: Universidad de Arequipa, Tipografía Cáceres.

1897 *Discurso leído por el Dr. D. Jorge Polar en la apertura del presente año escolar.* Arequipa: Universidad de Arequipa, Empresa Tipográfica.

1897 *Memoria del Rector de la Universidad del G.P. San Agustín.* Arequipa: Tip. Cáceres.

1898 *Discurso leído por el Dr. D.Jorge Polar Rector de la Universidad de Arequipa en la Apertura del año escolar de 1898.* Arequipa: Tip. Cáceres.

1903 *Nociones de Estética.* Arequipa: Tip. Cáceres.

1925 *Confesión de un Catedrático.* Arequipa: Tipografía Cuadros.

2. Obras sobre Jorge Polar

PAJUELO, MARÍA MARTA

1982 *Jorge Polar educador.* En: BIRA 12, páginas 313-321. Lima.

QUINTANILLA, PABLO

2004 «Jorge Polar y el desencanto del positivismo». En RTVARA DE TUESTA, María Luisa (editora). *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana.* Tomo I. Lima: Editorial Gráfica Euroamericana.

ALEJANDRO DEUSTUA

1. Obras de Alejandro Deustua

DEUSTUA, ALEJANDRO

1901 «La instrucción pública en Francia». En *El Ateneo,* Órgano del Ateneo de Lima. Tomo IV, n° 21, tercer trimestre, pp. 229-271. Lima.

1907 «Un libro notable». En *Revista Universitaria,* Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos. Año II, diciembre, n° 17, pp. 337-416. Lima.

1908 «La conciencia moral». En *El Ateneo,* Órgano del Ateneo de Lima. Tomo X, n° 45, primer trimestre, pp. 19-108. Lima.

1912 *La cultura superior en Italia.* ROSAY, E. (editor). Lima: Librería Francesa Científica.

1913 «Cultura general y técnica». En *Revista Universitaria,* Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos. Año VIII, vol. I, abril, pp. 301¬ 312. Lima.

1913 «Libertad y obediencia». En *Revista Universitaria,* Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos. Año VIII, vol. I, junio, pp. 601¬ 614. Lima.

1913 «La escuela de cultura general». En *Revista Universitaria,* Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos. Año VIII, vol. II, setiembre, pp. 232-246. Lima.

1913 «El dualismo en el problema pedagógico nacional». En *Revista Universitaria,* Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos. Año VIII, vol. II, octubre, pp. 301-311. Lima.

1913 «El deber pedagógico del Estado». En *Revista Universitaria,* Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos. Año VIII, vol. II, noviembre, pp. 487-500. Lima.

1913 «Moralidad y educación». En *Revista Universitaria,* Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos. Año VIII, vol. I, diciembre, pp. 551-570. Lima.

1914 *A propósito de un cuestionario sobre la reforma de la ley de instrucción.* Lima: IMP M.A. Dávila. Pileta de la Merced, n° 132 y 134.

1914 «Las leyes del trabajo mental». En *Revista Universitaria,* Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos. Año LX, vol. I, abril, pp. 315-325. Lima.

1916 «La reforma de la segunda enseñanza». En *Revista Universitaria,* Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos. Año XI, vol. I, junio, pp. 524-546. Lima.

1920 «El valor estético». En *Mercurio Peruano,* Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras, n° 21, marzo, pp. 161-173. Lima.

1920 «La experiencia estética». En *Mercurio Peruano,* Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras, n° 22, abril, pp. 267-279. Lima.

1920 «La actividad estética». En *Mercurio Peruano,* Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras, n° 24, junio, pp. 416-429. Lima.

1920 «Clasificaciones estéticas». En *Mercurio Peruano,* Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras, n° 26, agosto, pp. 91-103. Lima.

1920 «Grados estéticos». En *Mercurio Peruano,* Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras, n° 28, octubre, pp. 242-252. Lima.

1920 «Lo bello en la naturaleza». En *Mercurio Peruano,* Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras, n° 30, diciembre, pp. 464-485. Lima.

1920 «La estética de la Libertad». En *Mercurio Peruano,* Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras, año IV, vol. VI, n" 32, febrero, pp. 144-151. Lima.

1921 «Lo bello en el arte». En *Mercurio Peruano,* Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras, año IV, vol. VI, pp. 6-25. Lima.

1922 «La belleza y el bien». En *Mercurio Peruano,* Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras, año VI, vol. X, n° 58, abril, pp. 572-585. Lima.

1922 «Apuntes sobre la teoría del valor». En *Mercurio Peruano,* Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras, año VI, Vol XI, n°s. 61-62, julio-agosto, pp. 39-46. Lima.

1923 *Apuntes para el curso de estética.* Lima: Empresa Tipográfica «Unión».

1923 *Estética general.* Lima: Imprenta Eduardo Rávago.

1929 *La cultura superior en Suiza.* Lima: Imprenta A. J. Rivas Berrio.

1929 *Lo bello en la naturaleza (Apuntes).* Lima: Imprenta A. J. Rivas Berrio.

1930 *Informe presentado al Supremo Gobierno relativo a la reforma Universitaria.* II Parte. Lima: Imprenta A J. Rivas Berrio.

1932 *Estética aplicada. Lo bello en el arte. La arquitectura (Apuntesy extractos).* Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad.

1932 «La estética contemporánea», Ponencia presentada el 24 de mayo de 1924 en el V Congreso Internacional de Filosofía promovido por la Sociedad Filosófica Italiana en el Séptimo Centenario de la Universidad de Ñapóles. En: DEUSTUA, Alejandro. *Estética aplicada. Lo bello en el arte. La arquitectura (Apuntes y extractos).* Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad, pp. 231-236.

1935 *Estética aplicada. Lo bello en el arte. Escultura- pintura-música (Apuntes y extractos).* Lima: Imprenta Americana.

1937 *La cultura nacional.* Lima: UNMSM.

1938 «La nueva universidad». En *Boletín Bibliográfico,* Boletín de la Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Marcos, año XI, vol. VIII. abril, n° 1, pp. 1-16. Lima.

1938 *Los sistemas de moral (Apuntes).* Lima: Empresa Editora de El Callao, II tomos.

1939 *La estética de José Vasconcelos.* Lima: Taller Gráfico de P. Barrantes G, 855.

1939 «La cultura». En *Letras,* Órgano de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la Universidad Mayor de San Marcos, n° 14 - tercer cuatrimestre, pp. 305-318. Lima.

1939 «Un libro sobre la estética francesa contemporánea». En *Boletín Bibliográfico,* Boletín de la Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Marcos, año XI, vol. XII, n° 3-4, pp. 1-16. Lima.

1967 *Ensayos escogidos de filosofía y educación nacional.* Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad S A.

1998 «Correspondencia entre Alejandro Deustua y José de la Riva Agüero, 53 Cartas». En *Obras Completas de fosé de la Riva Agüero.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, tomo XV, Epistolario, Dalloz-Ezquerra, pp. 159 a 271.

2. Obras sobre Alejandro Deustua

BARBOZA, ENRIQUE

1939 «Las ideas pedagógicas de Alejandro O. Deustua». En LETRAS. Órgano de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la UNMSM, n° 13, segundo cuatrimestre, pp. 161-178.

BASADRE, JORGE

1981 «Alejandro O. Deustua». En *Peruanos del siglo XX.* Lima: Ediciones Rikchay Perú.

CASTRO, AUGUSTO

1994 *Perú, un proyecto moderno.* Lima: Instituto RivaAgüero, PUCP y CEP.

1996 «Las ¡deas en el Perú de la República Aristocrática (Alejandro Deustua y Manuel González Prada)». En PORTOCARRERO, Ricardo y Augusto CASTRO. *Entre la República Aristocrática y la Patria Nueva.* Lima: Sur. Casa de Estudios del Socialismo y Derrama Magisterial.

CHIRIBOGA, JULIO

1939 «Deustua y la filosofía de los valores». En *Letras.* Órgano de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la UNMSM, n° 13, segundo cuatrimestre, pp. 179-191.

GUERRA, LUIS FELIPE

1965 *Alejandro Deustua.* Lima: Editorial Universitaria, pp. 1-56.

IBÉRICO, MARIANO

1922 «Homenaje al doctor Deustua». En *Mercurio Peruano,* Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras, año VI, vol. XI, n° 61-62, julio -agosto, pp. 51-62. Lima.

1939 «La obra filosófica de Don Alejandro Deustua». En *Letras.* Órgano de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la UNMSM, n° 13, segundo cuatrimestre, pp. 145-160.

MIRÓ QUESADA, FRANCISCO

1939 «La filosofía del orden y la libertad y su influencia práctica». En *Letras.* Órgano de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la UNMSM, n° 13, segundo cuatrimestre, pp.192-196.

SALAZAR BONDY, AUGUSTO

1965 «La obra filosófica de Alejandro Deustua». En *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo.* Lima: Francisco Moncloa Editores SA., II tomo, segunda parte, sección II, pp. 149-189.

CASUSO GUERRA, GIANFRANCO

2003 «Salvando la autonomía de la moralidad: la moral como conciencia integral en Alejandro Deustua». En CASTRO, Augusto (editor). *Filosofía y Sociedad en el Perú,* Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

COPELLO SAYÁN, RENZO

2003 «Deustua y su opción por la libertad. Una alternativa en el Perú de principios del siglo XX». En CASTRO, Augusto (editor). *Filosofía y Sociedad en el Perú,* Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

RTVERO LÓPEZ, MIGUEL

2003 «La autonomía del arte en el pensamiento de Deustua». En CASTRO, Augusto (editor). *Filosofía y Sociedad en el Perú,* Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

FRANCISCO GARCÍA CALDERÓN

1. Obras de Francisco García Calderón

GARCÍA CALDERÓN, FRANCISCO

1954 *En Torno al Perú y América.* Lima: Juan Mejía Baca/P.L. Villanueva Editores.

1981 *El Perú Contemporáneo.* Lima: INTERBANC

2001 *El Perú Contemporáneo.* Lima: Fondo Editorial del Congreso.

2001 *La Creación de un continente.* Lima: Fondo Editorial del Congreso.

2001 *Las democracias Latinas de América.* Lima: Fondo Editorial del Congreso.

2. Obras sobre Francisco García Calderón

DEUSTUA, ALEJANDRO

1907 «Un libro notable». En *Revista Universitaria,* Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos, año II, diciembre, n° 17, pp. 337-416. Lima.

MARIANO IBÉRICO RODRÍGUEZ

1. Obras de Mariano Ibérico

IBÉRICO RODRÍGUEZ, MARIANO

1926 *El nuevo absoluto.* Lima: Editorial Minerva.

1932 *La unidad dividida.* Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad Editores.

1939 *El sentimiento de la vida cósmica.* Lima: Editorial «Lumen» S. A.

1971 *La aparición Histórica.* Lima: Imprenta de la Universidad Mayor de San Marcos.

1973 *Notas sobre el paisaje de la sierra de Lima.* Urna: P. L. Villanueva Editor.

2. Obras sobre Mariano Ibérico

BASADRE, JORGE,

1981 «Mariano Ibérico». En *Peruanos del siglo 20.* Lima. Ediciones Rikchay Perú. Pp. 68-76.

1994 *El Perú, un proyecto moderno.* Lima: PUCP-IRA-CER.

SOBREVILLA, DAVID

1988 *Repensando la tradición nacional.* Vol. I. Lima: Editorial Hipatia.

SALAZAR BONDY, AUGUSTO

1965 *Historia de las ideas en el Perú Contemporáneo.* Lima: Moncloa, 1967.

PEDRO ZULEN

1. Obras de Pedro Zulen

ZULEN, PEDRO

1920 *La filosofía de lo inexpresable: bosquejo de una interpretación y una crítica de la filosofa de Bergson.* Lima: Sanmarti y Cia.

1924 *Del neohegelianismo al neorrealismo. Estudio de las corrientes filosóficas en Inglaterra y los estados Unidos desde la introducción de Hegel hasta la actual reacción neorrealista.* Lima: Lux.

2. Obras sobre Pedro Zulen

BASADRE, JORGE

1975 *La viday la historia.* Lima: Industrial Gráfica, p. 315.

HENRÍQUF.Z, NARDA

1999 «Pedro Zulen y el pensamiento social peruano». En *Trabajo elaborado para el coloquio: Los ciento cincuenta años de presencia china en el Perú.*

KAPSOLI, WILFREDO

1980 *Elpensamiento de la Asociación Pro Indígena.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, p. 40.

1987 «Pedro Zulen el Precursor». En *Kuntur,* n° 3, ene-feb Lima.

MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS

1987 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Lima: *Amauta.* p. 293.

SALAZAR BONDY, AUGUSTO

1965 *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo.* Lima: Moncloa.

1967 *La filosofía en el Perú.* Lima: Universe, p. 73

VELASCO ANDERSON, MARGARITA

2003 *Pedro Zulen y su «inexplicado».* Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Paginas 201-213.

AUGUSTO SALAZAR BONDY

1. Obras de Augusto Salazar Bondy

SALAZAR BONDY, AUGUSTO

1965 *Historia de las ideas en el Perú Contemporáneo.* Lima: Moncloa.

1988 *¿Existe una filosofa de nuestra América?* México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, S.A.

1958 *Irrealidade Idealidad.* Lima. Universidad Mayor de San Marcos.

1967 *Didáctica de la Filosofía.* Lima: Editorial Arica S A.

1995 *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974.* Lima. Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM.

1974 *Bartolomé o de la dominación.* Buenos Aires: Editorial Ciencia Nueva.

2. Obras sobre Augusto Salazar Bondy

RrvARA DE TUESTA, MARÍA LUISA

2000 «Augusto Salazar Bondy: Filosofía e Ideología en Latinoamérica y el Perú». En: *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica.* FCE. Tomo III, páginas 115-144.

SOBREVILLA, DAVID

1989 *Repensando la tradición nacional.* Lima: Editorial Hepatia.

NOÉ ZEVALLOS

1. Obras de Noé Zevallos

ZEVALLOS, NOÉ

s/f *Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual.* Lima: Editorial Bruño,

s/f *Hermano Scubilion Apóstol de los Esclavos.* Lima. Ed. Signum Fidei.

1961 *Toribio Rodríguez de Mendoza y el pensamiento ilustrado en el Perú.* Lima: Institute Riva Agüero, n° 39.

1962 «Pascal y su testimonio de la condición humana». En *Mercurio Peruano.* Lima.

1963 *La Actitud Itinerante.* En *BIRA* 6, pp. 90-114. Lima.
1964 «Idea Zubiriana del Hombre». En *Cuadernos Hispanoamericanos* 180. Madrid.
1966 *Ser sido y transtemporalidad.* En *BIRA* 7, pp. 156 - 179. Lima.
1972 *Vida Religiosay contemplación.* En *BIRA* 9, pp. 110-122. Lima.
1979 *Contemplación y Política.* Lima: CEP.
1984 *Actitud itinerante y otros ensayos.* Lima: Edirorial Labrusa.
1985 *Ciudady reino de Dios en San Agustín.* Iquitos: Publicaciones C.E.T.A.
1986 «¿Qué puede decir un creyente que hace filosofía en América Latina?» En *¿Quehacer teológico desde el Perú?* Lima: Perspectivas ISET
1987 *Comentario al Cántico del Hermano Sol.* Lima: CEP.
1989 «Acerca de un discurso liberador: el sermón de Montesinos». En *Páginas* 99. Lima.
1990 *Acerca del decir.* En *Páginas* 103. Lima.
1991 *Apuntes para una antropología liberadora.* Lima: Editorial Stella.
1994 *Peregrino de estrellas, antología de poemas.* Lima: Editorial Stella.
2000 *Rosa de Lima, compromiso y contemplación.* Lima. CEP.
2006 *La vida también tiene sus domingos. Diario del Hermano Noé Zevallos.* Lima: IBC- Hermanos de la Salle-Perú-CEP.

2. Obras sobre Noé Zevallos

GODENZZI, JUAN CARLOS
1993 *El decir como interacción liberadora*

CÁCERES, EDUARDO,
1994 «¿Por qué la filosofía? El pensamiento de Noé Zevallos». En *Revista Paz.Vp.* 190-205. Lima.

GUTIÉRREZ, GUSTAVO
1993 *Por ¿os caminos de la sabiduría. Noé Zevallos, fidelidad y amistad*

GATTI, CARLOS
1994 *La palabra itinerante. Una aproximación a la poesía de Noé Zevallos*

S/A
2001 *Resplandores de una presencia. Biografía y testimonios del Hermano Noé Zevallos.* Lima: Editorial Bruño.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ARISTÓTELES

1972 *Ética Nicomaquea.* 3a. edición. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

ARVON, H.

1971 *El anarquismo.* Buenos Aires: Paidós.

AYER, A. J.

1965 *El Positivismo Lógico.* México: FCE.

BACON, FRANCIS

1941 *La Nueva Atldntida.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro.

1949 *Novum Organum.* Buenos Aires: Editorial Losada.

BARREDA LAOS, FELIPE

1964 *Vida intelectual del Virreinato del Perú.* Lima: UNMSM.

BASAD RE, JORGE

1931 *Perú: problema y posibilidad.* Lima: Librería Francesa Científica y Casa Editorial E. Rosay.

1968 *Historia de la República del Perú, 1822-1933.* Sexta edición, XVII tomos Lima: Ed. Universitaria.

1978 *Perú: problema y posibilidad. Algunas consideraciones cuarenta y siete años después.* 2da edición. Lima: Banco Internacional del Perú.

1981 *La vida y la historia. Ensayos sobre personas, lugares y problemas.* 2a edición. Lima: Industrial Gráfica.

1981 *Peruanos del siglo XLX.* Lima: Ediciones Rikchay Perú.

1992 *Perú: problema y posibilidad y otros ensayos.* Prólogo de David Sobrevilla. • Caracas: Biblioteca Ayacucho.

BACIGALUPO, LUIS Y MARZAL, MANUEL

2007 *Los jesuítas y la modernidad en Iberoamérica.* Lima. FEPUCP, IFEA, Universidad del Pacífico.

BAUMGARTEN, ALEXANDER

1960 *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía.* Madrid: Aguilar.

BAYER, RAYMOND

1993 *Historia de la estética.* México: Fondo de Cultura Económica.

BERGSON, HENRI

1963 *Cahiers.* París: Presess Universitaires de France.

1972 *El pensamiento y lo moviente.* Buenos Aires: Editorial La Pléyade.

1985 *La Risa.* Madrid: Sarpe.

BERLÍN, ISAIAH

1986 «Montesquieu». En: *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas,* México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 199-232.

BOBBIO, NORBERTO

1993 *La teoría de las formas de Gobierno en la historia delpensamiento político.* México D.F: Fondo de Cultura Económica.

BOLÍVAR, SIMÓN

1979 *Doctrina del Libertador.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

BONILLA, HERACLIO Y KAREN SPALDING

1972 «La independencia en el Perú: las palabras y los hechos». En *La Independencia en el Perú.* Lima: IEP, 7, pp. 15-64.

BONILLA, HERACLIO

1979 «A propósito de la guerra con Chile». En *Histórica.* Vol. III, n° 1, julio, pp. 133-138. Lima.

BURGA, MANUEL

1979 «La sociedad colonial 1580-1780». En VARIOS AUTORES, *Nueva Historia General del Perú. Un compendio.* Lima: Mosca Azul Editores, pp. 63-85.

CASSIRER, ERNST

1997 *Kant, vida y doctrina.* México: Fondo de Cultura Económica.

CHAUNU, PIERRE

1972 «Interpretación de la independencia de América Latina». En *La independencia en el Perú.* Lima: IEP, 7, la edición, pp. 123-153.

COLOMER, **EüSEBIO**

1993 *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger.* T. I, Barcelona: Herder.

COLLINGWOOD, R.G.

1993 *Los principios del arte.* México, Fondo de Cultura Económica.

COMTE, AUGUSTO

1980 *Discurso sobre el espíritu positivo.* Buenos Aires: Editorial Aguilar.

1981 *Curso de filosofa positiva.* Buenos Aires: Editorial Aguilar.

CRESSON, ANDRÉ

1963 *La filosofía francesa.* Buenos Aires: EUDEBA.

DESCARTES, RENE

1951 *Discours de la Methode.* París: Union Genérate D'editions.

1967 *Obras escogidas.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

DEWEY

1970 *La reconstrucción de la filosofía.* Buenos Aires: Aguilar Argentina S.A de Ediciones.

DIDEROT

1973 *Investigaciones filosóficas sobre el origen y naturaleza de lo Bello.* Buenos Aires: Aguilar Argentina.

DUNBAR TEMPLE, ELLA

1974 *La universidad de San Marcos en el proceso de la emancipación peruana.* Lima: UNMSM.

FERNÁNDEZ, S. J., CLEMENTE (EDITOR Y TRADUCTOR)

1976 *Los filósofos modernos.* Selección de Textos. Tomo I, Madrid: La Editorial Católica.

GADAMER, HANS-GEORGE

1984 *Verdad y método.* Salamanca: Ediciones Sigúeme.

GTLSON, ETIENNE

1976 *La Filosofía de la Edad Media.* Madrid: Ed. Credos.

GOOTENBERG, PAUL

1997 *Caudillos y comerciantes. La formación económica del Estado peruano 1820-1860.* Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

HABERMAS, JURGEN

1987 *Teoría de la acción comunicativa.* Madrid: Taurus ediciones.

HAUSER, ARNOLD

1969 *Historia social de la literatura y el arte.* Madrid: Ediciones Guadarrama.

HEGEL, G. E

1971 *Filosofía de la historia.* Barcelona: Ediciones Zeus.

HOBBES, THOMAS

1984 *Leviatán, o la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

JAMES, WILLIAM

1984 *Pragmatismo. Un nombre nuevo para viejos modos de pensar.* Madrid: Sarpe.

KANT, IMMANUEL

1913 *Critica de la razón práctica.* Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

1961 *Critica del juicio.* Buenos Aires: Editorial Losada.

1964 *Filosojia de la historia.* Buenos Aires: Editorial Nova.

1983 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Madrid: Espasa-Calpe.

1984 *Lo bello y lo sublime.* Madrid: Espasa-Calpe, pp. 11-84.

1984 *La paz perpetua.* Madrid: Espasa-Calpe, pp. 89- 159.

1998 *Crítica de la razón pura.* Madrid: Alfaguara.

KAPSOLI, WILFREDO

1980 *El pensamiento de La Asociación Pro Indígena.* Cusco: Centro Las Casas.

KLAIBER J., JEFFREY

1988 *La Iglesia en el Perú.* Lima: PUCP.

KOLAKOWSKI, LESZEK

1988 *La Filosofía Positivista. Ciencia y filosofía.* Madrid: Cátedra.

KUHN, T.S.

1986 *La estructura de las revoluciones científicas.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

LARRAINZAR, CARLOS

1976 *Una introducción a Francisco Suárez.* Pamplona: EUNSA

LARROYO, FRANCISCO

1989 *La Filosofía Iberoamericana. Historia. Formas. Temas.* México D.F.: Editorial Porrúa.

MACERA, PABLO

1956 *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional.* Lima: Editorial Fanal.

1963 «El probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII». Separata de *Nueva Crónica,* n° 1. Lima: Órgano del Departamento de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
1977 *Trabajos de Historia.* Lima: INC.

MACHIAVELLO, NICOLÁS

1971 *Obras políticas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
1982 *El Príncipe.* Madrid: EDAE
1987 *Discursos sobre la primera década de Tito Livio.* Madrid: Alianza Editorial.

MANRIQUE, NELSON

1995 *Historia de la República.* Lima: Conde.

MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS

1975 *Peruanicemos al Perú.* 3a edición. Lima: Editorial Amauta.
1987 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Lima: Amauta.

MERCURIO PERUANO

1964 *Prospecto del papel periódico intitulado Mercurio Peruano de Historia, Literatura y Noticias públicas, que a nombre de una Sociedad de Amantes del País, y como uno de ellos promete dar a luz,* Edición Facsimilar. X tomos Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

MILL, STUART

1974 *El utilitarismo.* Buenos Aires: Aguilar Argentina S.A. de Ediciones.
1975 *Tres ensayos sobre la religión.* Buenos Aires: Aguilar.
1984 *Sobre la libertad.* Madrid: Sarpe.

MONTESQUIEU

1984 *Del espíritu de las leyes.* Buenos Aires: Ediciones Orbis.

PALMA, CLEMENTE

1987 *El porvenir de las razas en el Perú.* Lima: Imprenta Torres Aguirre.

PLATÓN

1986 *Diálogos.* Madrid: V tomos. Editorial Credos.

POPHIN, R.

1980 *La historia del escepticismo de Erasmo a Spinoza.* México D.E: Fondo de Cultura Económica.

PORRAS BARRENECHEA, RAÚL

1946 «El pensamiento de Vitoria en el Perú». En *Mercurio Peruano.* Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras, n° 234, pp. 465-490, ano XXI, setiembre.

RTVA-AGÜERO, JOSÉ DE LA

1962 *Estudios de literatura peruana: carácter de la literatura del Perú independiente.* Lima: PUCP

RTVARA DE TUESTA, MARÍA LUISA

2000 *Filosofía e Historia de las ideas en el Perú.* Tomo II. México D.E: FCE.

2000 *Filosofa e historia de las ideas en Latinoamérica.* Tomo III. México D.E: FCE.

RODÓ, JOSÉ ENRIQUE

1957 *Ariel IMotivos de Proteo.* Buenos-Aires: W.M. Jackson, INC. Editores.

ROUSSEAU, JEAN JACQUES

1962 *El contrato social.* Madrid: Aguilar.

1980 *Discurso sobre las ciencias y las artes.* Buenos Aires: Aguilar Argentina. S.A. de Ediciones.

SAN JUAN DE LA CRUZ

1991 *Juan de la Cruz, Doctor déla Iglesia. Obras Completas.* Madrid: BAC.

SANTA TERESA DE JESÚS

1986 *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas.* Madrid: BAC

SANZ, VÍCTOR

1989 *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez.* Pamplona: EUNSA.

SCHILLER, FRIEDRICH

1990 *Cartas sobre la educación estética del hombre.* Barcelona: Antropos. Editorial del Hombre.

SOBREVILLA, DAVID

1987 «San Marcos y la filosofía en el Perú». En *Socialismo y Participación.* Pp. 37-50.

TOUCHARD, JEAN

1969 *Historia de las ideas políticas.* Madrid: Técnos.

VERNET, JUAN

1978 *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente.* Barcelona. Editorial Ariel.

VILAR, PIERRE

1972 «La participación de las clases populares en los movimientos de independencia de América Latina». En *La Independencia en el Perú.* VII edición. Lima: IEP, pp. 155-174.

ZEA, LEOPOLDO

1976 *El pensamiento latinoamericano.* Barcelona: Editorial Ariel.

1984 *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

1987 *Filosofía de la historia americana.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica,

1987 *La filosofía americana como filosofía sin más.* 12ª edición. México D.F.: Siglo XXI Editores.

1993 *Fuentes de la cultura latinoamericana.* México D.E: Fondo de Cultura Económica.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PSJE. MASÍA AUXILIADORA 156, BREÑA
CORREO E.: TAREAGRANCA@TAREAGRAFICA.COM
TELEFONO: 332-3229 FAX: 424-1582
SE UTILIZARON CARACTERES
ADOBE GARAMOND PRO EN 11 PUNTOS
PARA EL CUERPO DEL TEXTO
JUNIO 2011 LIMA - PERÚ

Otras publicaciones del Fondo Editorial

Ensayos de metafilosofía
Pablo Quintanilla, editor

El soñado bien, el mal presente
Rumores de la ética
Miguel Giusti

¿Por qué leer filosofía hoy?
Miguel Giusti y Elvis Mejía, editores

Filosofía y política en el Perú
Estudio del pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaunde
Augusto Castro

El miedo en el Perú
Siglos XVI al XX
Claudia Rosas Lauro, editora

La filosofía, como esfuerzo de pensar la realidad, es tarea compleja y difícil. Más aún cuando se realiza en pueblos o culturas que no son centrales para la tradición filosófica de Occidente. Por ello, llama positivamente la atención que haya pensamiento y filosofía en el Perú desarrollados a lo largo de varios siglos.

Este libro ofrece una serie de reflexiones sobre la presencia de la filosofía en el Perú. Además de una importante presentación histórica de las ideas filosóficas desarrolladas en nuestro país, estas páginas incluyen una reflexión cuyo objetivo central es articular debates, atar cabos sueltos que permitan una mirada de conjunto sobre la producción filosófica en el Perú y, de esta forma, dar un paso más en el conocimiento de la filosofía en nuestro medio.

ISBN: 978-9972 42-886-9
9 789972 428869